

مِثَابِي الْعِلْمِ

فِي

أُصُولِ الْأَحْكَامِ

مُبَاحِثَةُ الْقَطْعِ

تَأَلَّفَ

الْأَسَازِ الْيَاسُ الشَّرِيفِي



32101 062732753

Princeton University Library

This book is due on the latest date
stamped below. Please return or re-
new by this date.

--	--

مُبَيَّنَاتُ الْإِعْلَامِ

فِي

أُصُولِ الْأَحْكَامِ

مُبَاحِ الْقَطْعِ

تَأَلَّفُ

الْأُسْتَاذِ الْيَاسِرِ الشَّرِيفِيِّ

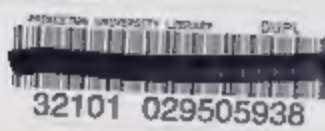
(RECAP)

~~(FBI)~~

KBL

.5475

1990



272
13814

صنای الاعلام في أصول الأحكام (صاحح القطع)	□ اسم الكتاب:
الباس الشرفی	□ المؤلف:
السید علی الزماني	□ الناشر:
الأولى	□ الطبعة:
شوال ١٤١٠	□ تاريخ النشر:
مركز النشر - مكتب الاعلام الاسلامي	□ طبع على مطابع:
١٠٠٠ نسخة	□ طبع منه:

- حق طبع محفوظة للمؤلف -

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد (ص) حاتم
تسلياً، وآله الطيبين الطاهرين المعصومين.

بعد أن انتهت من سبوح سراج المخططة العراء نلتون فاطمة الزهراء سلام الله عليها، بطلب
عن أساتذتنا الأعظم العلامة آية الله العظمى آية الله تعالى طالب برادة، وهنئته لنقطع صميم ن
أدريس دورة الأصول وأهدي نواها إلى هذه المخطوطة المدققة شراً ونقصه قرأ، فحسنت
ما حسنت عنه.

وكب أدون كل ما ألمه على القلب من الدروس، وبعد بزهاء، بطلب من كسبه. وما
أنه مسلم على ما يكره منه «ما في الأعلام في أصول الأحكام»، وهذا حروقه الأول
من الأدلة المعقمة، ضمنى مع بحث المطلاع. فذمته بقطع. سال الله تعالى أن يوفقني بقطع
جميعه. هدته مواضعه إلى أم نها فاطمة الزهراء عجب السلام. راحاً من اعلي القدير أن يتم
قبولها مني. والحمد لله رب العالمين.

فم المقدسة. لاس لشرفي الإسكندرية
ربيع الأول ١٤١٠ هـ

مقدمة:

في تقسيم مباحث الأمارات والأصول العملية^١

قال الشَّح الأعظم قدس سره: إنَّ المكفَّ إذا إلتفت إلى حكم شرعي: إمَّا أن يحصل له الشك فيه، أو القطع، أو الظن.

فإنَّ حصل له الشك: فالمرجع فيه هي قواعد الشرعيَّة بثبوت شك في مقام عمل، وتسمي بالأصول العمليَّة، وهي محصورة في الأربعة. لأنَّ الشك: إمَّا أن يلاحظ فيه لحالة السانقة أم لا، وعلى الثاني: إمَّا أن يمكن الاحتياط أم لا؛ وعلى الأول: إمَّا أن يكون الشك في تكليف أو في المكف، والثَّاني محمى الإستصحاب، والثَّاني محمى التحصر، والثَّالث محمى أصله

١ الفرق بين الأصول العمليَّة والأصول النظرية هو أن الأصول النظرية تهدف معرفة الحق في ظرف الشك وخبرة كأصالة الظهور، وأصله حل واقعه المدة والإستصحاب والتجاوز والبراع وغيرها والأمارات حججها كشف وحكمته عن الواقع بحيث لا يكون معه الشك وخبره يكشف عن الموضوعات والأحكام الخاصة مثل العادة والشرع وغيرها ونظريه حجج مشبه للأحكام الكلية مثل الإجماع وديال الحل وغيرها. بل يوجد لأصول العمليَّة نفس الغاية وغيرها لتدليل الإلزامي

سراءة، وربع محرى قاعدة الاحساط.

أقول: قد جعلَ قدس سره هذا التقسيم فهرساً لمباحث كتابه، فكتابه مترتب على مقاصد ثلاثة: فقطع، والطلب، والشك، ثم ذيلها بحاتمة بحث فيها عن التعادل والتراجع.

وعند المحقق خراساني قدس سره في كتابه عن هذا التقسيم قال: إن الدال على مدى وضع عليه العلم قد انتهت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعدي به أو محتمل، وقد أن يحصل له القصد به ولا، وعلى الثاني لأنه من إسهائه إلى [ما] استقلال به العقل من إنع الطل لوجصل له، وقد تمت معومات لإسناد عن تقدير الحكومة، وبذا فالرجوع إلى الأصول العقلية من لراءة والإشغال وشحير على تفصيل يأتي إن شاء الله تعالى.

فقد قدس سره عن المكلف في الدال الذي وُضِعَ عليه القلم، وخصص الحكم محلي، وحمل معتق قطع أعم من الحكم الواقعي وظاهري، وهذا تخصص والتعميم عن أقسام متصورة به من وهي كما عرف به أن يحصل به فطع أو لا ثلاث: كما فعله الشيخ الأعظم قدس سره.

ثم قال: وإن أثبت إلا عن تثبيت الأقسام، ورأوى أن يقال: إن المكلف به أن يحصل له فطع أو لا. وعلى الثاني: إن أن يقوم عنده طرس معتبر أو لا، ثلاث احل لأقسام هي يذكره من الأحكام، ومرجعه على الأخير. وعادة معززة عقلاً أو قلاً غير فطع، ومن تقدم عنه الطريق على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

أقول: كلامه حول مقسم الأمارات والأصوب بعملته، وأقسامها: يقع طي

البحث الأول:

في تعيين المقسم: قد عرفت إنَّ الشيخ لأعظم قدس سره قد جعل المقسم لفظ (المكلف)، وعدد المحقق الخراساني قدس سره عنه وحَقَّقه (سابع الذي وُضِعَ عليه المقسم)، لإمكان تطبيق لفظ (المكلف) على معاني متعددة، في بعضها لا يصحَّ جعل المكلف مقسمًا، كما دُكر له من الأقسام.

توضيح ذلك: يمكن أن يكون المراد من المكلف خصوص المحدث بقرينة قيد (إدِّ التفت) كما ذهب إليه المحقق التستبي قدس سره، ويمكن أن يكون المراد من المكلف من علم وجود تكاليف إجمالاً، وإن لم ينتهت إلى آحادها مفصلة.

معنى هذا يكون المراد من الحكم تذي هو متعلق الإلتفات. هو الأحكام الخاصة من الوجوب والحُرمة ونحوهما.

ويمكن أن يكون المراد من المكلف: من وُضِعَ عليه قلم التكليف - أي المكلف أشأسي لا المكلف لفعلي تذي تخرجه التكليف - ويمكن أن يكون المراد من المكلف: من تخرجه التكليف لأنَّ محكمه عند بعض المحققين - مهم المحقق الخراساني - مراتب أربع: أحدها مرتبة لإقتضاء، ثانياً مرتبة لإنشاء، ثالثاً مرتبة للعلية، رابعاً مرتبة سنخ.

فلو أراد من المكلف من تخرجه التكليف، لا يصحَّ حَقُّه مقسمًا لبعض محاري الأصول، إذ ثبها من لم يكن عليه تكليف؛ كما شارح من وجوب الشيء وإباحته، أو لم يجز عليه كالشك بين وجوب الشيء وحرمته، وفي كلا التقديرين يجري أصالة السراة وأصف في ذلك لا يصحَّ إخراج غير المنتهت منه سبب قوله (إدا التفت) لأنَّ العاقل الذي لا إلتفات له ليس بمكلف.

وأُحِبُّ عَنْ هَذَا الْخَرِيعِ الْخَرِيعِ الْخَرِيعِ فِي قَدَسِ سِرِّهِ فِي تَمْيِيزِهِ عَلَى
الْزَّائِلِ بِصَوْلِهِ لَا يَمْلِكُ: لَا وَحْدَهُ لِإِحْرَاجِ عَيْرِ الْمُنْتَمِتِ إِذِ الْقَاصِرُ مِنْهُ مَعْدُونُ
وَالْمُقْصِرُ مِنْهُ عَيْرُ مَعْدُونٍ بِحُكْمِ الْأَدْنَى. لِأَنَّا بِقَوْلِ. إِنَّ مَا بِهِمْ لِأَصُولِي هُوَ بَيَانُ
الْقَوَاعِدِ الْقَامَةِ الَّتِي يَسْتَعْمَلُهَا الْفَقِيهَ فِي مَقَامِ بَعْضِ مَالِ الْعَمَلِ مِنَ الْحُكْمِ عَقْلًا أَوْ
شَرْعًا صَرُورَةً، لَا خَطَّ يَتَعَاطَلُ مِنْ ذَلِكَ أَصْلًا.

أَقُولُ: إِنَّ عَدُولَهُ قَدَسِ سِرِّهِ عَنْ كَلِمَةِ (الْمُكَلَّفِ) إِلَى (السَّالِعِ) الَّذِي وُضِعَ
عَلَيْهِ (فَلَمْ) نَكْلَفْ بِلَا وَجْهِ، وَتَعْيِيرُ مَا هُوَ أَحْسَنُ، وَأَذَقَ إِلَى مَا لَسَ فِيهِ لُحْسُ
وَابِدَقَةُ بِقُدْرِهِ. لِأَنَّ لِمُكَلَّفِ ذَاتَ ثَنٍّ بِهِ التَّكْلِيفُ، وَبِشَرْطِ فِي التَّكْلِيفِ
الْبُلُوعِ كَمَا يُمْكِنُ حَتَّى جَمْعُ (السَّالِعِ) الَّذِي وُضِعَ عَلَيْهِ لِقَلَمٍ عَلَى الْمَعْنَى أَوْ
الْشَّيْءِ، أَوْ الْأَعْمَ مِنْهَا أَوْ عَلَى الْمَهْمَلَةِ، كَذَلِكَ كَلِمَةُ (الْمُكَلَّفِ) مَعَ إِحْتِصَارِهِ
يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى الْأَقْسَامِ الْمَذْكُورَةِ.

البحث الثاني:

هَلِ الْمَقْسَمُ هُوَ حَصُوصٌ لِمُكَلَّفِ وَالْوُطَانِ الْمَقَرَّةِ فِي الْأَقْسَامِ تَخْتَصُّ بِهِ؛
أَوْ لِمَقْسَمٍ يَمْتَنِعُ لَهُ وَلَعَرِ السَّالِعِ الَّذِي هُوَ مُمَيَّزٌ - أَيِ الْمُكَلَّفِ الْعَقْلِيِّ - وَتَصْحِيحُ
عِنْدَنَا: هُوَ الثَّانِي لِأَنَّ حَصْلَ الْبُلُوعِ أَوْ التَّكْلِيفِ الْمَعْنَى شَرْطُ مَعْنَى، وَاعْتِبَارُهُ فِي
تَشْجِيعِ الْأَقْسَامِ وَمَعَارِي الْأَصُولِ وَمَا هِيَ مِنَ الْأَحْكَامِ؛ وَإِحْرَاجُ أَمْثَالِ صَاحِبِ
(كَاشَفِ الشَّامِ وَالْعَلَامَةِ) قَدَسِ سِرِّهِ. اللَّذِينَ كَانُوا مَعْتَبَرِينَ قَبْلَ الْبُلُوعِ - إِشْتَاءُ
وَاحْتِشَافٍ، كَيْفَ يَرُصِي بِهِ أَسَاطِينُ الْعِلْمِ! هَلِ الْمَسَائِلُ الْأَصُولِيَّةُ كَمَا سَأَلْتُ سَائِلِي
الْعُلُومِ دَرَكِ صَعْبِيَّاتِهَا وَكَبِيرِيَّاتِهَا، وَالتَّوَالُفُ الْمُنْتَمِتُ عَلَيْهَا لَا تَخْتَصُّ بِالسَّالِعِ

بَعْدَ لَوْ قُلْنَا: إِنَّ الْأُمُورَ وَالْأَصُولَ الْعَمَلِيَّةَ قَوَاعِدَ حَمَلِيَّةٍ شَرْعِيَّةٍ كَمَا هُوَ
طَهْرُ الْعَارِثِينَ الْمَاصِيَتِينَ مِنَ الشَّحِّ لِأَعْظَمِ وَالْمُحَقِّقِ الْخَرِيعِ قَدَسِ سِرِّهِ؛
يَتَعَرَّعُ عَلَيْهِ أَنَّ الْخَطَايَا لَا تَتَوَخَّذُ إِلَى عِرَالِ الْعِلْمِ، فَلَا يُمْكِنُ لَهُ الْإِسْتِغَادَةُ مِنْهَا فَعَلًا.

والحق، ما ذهب إليه شيخ الأعصم ولحقق الحراساني قدس سرهما من أن المقسم: هو المكف أو السالم الذي وُجِّع عليه تعلمه على إجماع بعض أهل العلم. ولكن ستعرف مما في باب جعل طرق وأمارات أنها عقلانية لأناسيئة؛ فعلى من هذا يحمل المقسم أعم من العلم وعمره، فلا مصادقات بين اختصاص الأحكام بالسالم وإبرادها من عمره؛ وعد هذا من ضروريات الدين؛ من المصلاء، وبين استفادته غير السالم للمترضى من المكف عقلاً. من عمدات لأصوبية.

المبحث الثالث:

هل المقسم هو خصوص المجتهد والوطائف لضرورة في لأقسام تختص به، أو المقسم به، شمول بعض المكف، وبعدة أخرى كمن قد بعض بعضهم. أن الأحكام على قسمين

الفرعية: مثل صلاة وضوء وعمره سبب هذه الأحكام الواقعة، لأن نفس الصلاة وأمثالها يكون ذات مصدحة وأردتها بغير.

والطريقة: أعني ما يستكشف منه حكمه في موارد الضم والشك، مثل حجية الخبر الواحد بتصديق العاد لآيات وجوب صلاة الجمعة مثلاً، أو لانقص النفس بالشك في الاستصحاب خطأً من المكف، أو رُفِعَ ما لا يعمون بمرء، أو ما في الحديث للتحجير من قومه عليه سلام: (إدائن فتحن) أو قوله: (أحولك ديتك فاحتج لدبتك) بالإشتغال، وسُتِيت هذه الأمور بالأحكام الظاهرية. ونفس هذه الأمور لا يكون ذات مصدحة بل تكون مرآة إلى الواقع وطريقاً إليه، والمولى يشاق إلى إحرار المصدحة الواقعية فيحمل الطريق إليه عند عدم إمكان العلم به، ويحفظ به مصدحة الواقع.

بد عرف ذلك، وعدم الإشكال في شمول الحكم لكل عاقل بالغ من

المكتفين إذ كان من قبل الأحكام المرعنه بوقعية، وهذا من لاشبهه فيه،
وإنها لإشكال في الأحكام في أن الطريقة منها هل تختص بالمختهد، وهي
نعم منه ومن بقلد، قولان:

ذهب بعض الأعلام كالمحقق الثاني، والحاثري في ذكره إلى الأول،
والاحرور كالمحقق العرق، وحملة من المتأخرين^١ وإنتهى إليه المحقق الإصفهاني
في آخر كلامه؛ إلى الثاني.

أقول: هذا جهاب من بحث مرتبط، لآلة لابد من تتبعها ونظر فيها.
الجهة الأولى: في موردته عن المختهد للوظائف الطريقة وعدمه عملاً،
ويلازمها عموم مقسم وجوداً وعدمياً، من مهجته بتعظيم شبه عموم المقسم،
لا ريب كما ثبت في محله. إن الإقرار بالنوة الحاصه وحسب عملاً. ومن أقر بها
يعلم بأن هذا الذي شرع وهو مكشوف به قطعاً، وتخصيل ختة وحسب عليه،
والمختهد يد، إلتصاف إن حكم شرعي متعلق بنفسه أو بمقتده؛ فإنما أن يحصل به
القطع، أو يقوم عنده طريق معبر، أو لا هذا ولادك. فعلى الأول يعمل
بقطعه، وعلى الثاني يعمل بما قام عنده من الطريق، وعلى ثالث يرجع إلى
الأصول، فلا فرق في جميع ذلك بين الحكم الواقعي وبطأ هري

لأما ما أن يكون المقيد كالمختهد في الأحكام المذكورة، وإن حصل له بقطع
بحكم من الأحكام. ولو لكونه ضرورة أو بعبسنة. عمل به بلا حاجة إلى الرجوع
إلى المختهد وإن لم يحصل له القطع، فإن قام عنده طريق معبر وبس لا فتوى
المختهد عمل به، وإن فقدته أيضاً وبس شك في الحكم رجع إلى الأصول
العملية.

هذا كنه في حكم الواقعي وكذا اخبر في الحكم الظاهري، وإن حصل

له القطع ٤ - كما يد قطع بقوى المجتهد في مورد عمل به، والآ وإن قدم عنده طريق معبر كما إذا أحر عدلاد بأن قسوى المجتهد كد؛ أحد به، وآلا رجع إلى لأصل العمل، فإن كان مستقياً فتوى المجتهد مائفاً وشك في تبدلها بسبب صاحب بقاءها. وإن أفي أحد المجتهدين المتساويين بالوجوب والآحر بالحكمة، دبر لأمر بين المحذورين وسحر، وإن أفي أحدهم بالوجوب بقصر مثلاً، والآحر بالوجوب شمام؛ وحب عليه الإحسان إلا أن يشت قيام الإجماع على عدم وجوب لإحتياط على عدمى على ما بذعه الشيخ الأعظم قدس سره؛ إذا فتحير.

وخلص: أنه لا فرق بين المجتهد والمفتد إلا في خصوصية بطرق والأمر ب، فإن طرق المجتهد إلى الأحكام هي: الكتاب والسنة، وطريق المفتد هو: فتوى مجتهد فقه. كما أن طواهر الكتاب وستة حجة للمجتهد، كذلك طاهر كلام المجتهد حجة للمفتد، فلا وجه لإختصاص نفسه بالمجتهد.

الخبر الثامن: في إختصاص خطابات بوطائف بقرره، ألسنها المختلفة من جعل للحجية والظرفية أو الوصفية لعممة المجتهد وعنده.

فإن المحقق سألني قدس سره: المراد من المكلف هنا هو خصوص المجتهد إذا المراد من (الإلزامات) هو لإلزامات التفصيلي الأصل للمجتهد بحسب إطلاعه على مدارك الأحكام، ولا عبرة بنص المفتد وشكّه وكون صاحب القطع نعم المفتد، لا يوجب أن يكون المراد من المكلف لأعم من المفتد والمجتهد، إذا البحث عن تلك المسألة وقع منطرداً وليس من مسائل الأصول.

أقول: توصيح كلامه قدس سره بحريز متا هو: إن الأحكام بظرفية تختص بالمجتهد، وهو مكلف بها لأن في موضوع الخطاب لهذه الأحكام أحد شك والطر، وهو يحتاج إلى لإلتفات تفصيلي، والمراد من الإلزامات

التفصيلي: هو التوجه على وجه الخبرية بحسب إطلاعه على مدرك الأحكام
والمحصر عنها، فإن طفر عني طريق معتبر بقي به بلا إشكال فيه، وإن انتهى
بالمحصر إلى دسوس معارصين فيترجح أقواهما، وإن لم يسع أحدهما إلى حد
الترجح فسقطان بالتعارض، ويرجع إلى الأصول لأن لأصل أصل حيث
لادليل، وحصول هذه لصقات لعرا المجد، محال، واحتصاصها به كاستدلال
بإسار. لأن العامي من جهة عقله لا يكاد يحصل له الطر أو شك، وعلى
فرض حصولها له لacre نظته وشكّه بعد عجزه عن تشخيص مورد الأصول
والأمارات ومخاربا، وعدم سكه من فهم مصمبها وبمحصر التام في
مواردها.

وفيه. قومه قدس سره إن المراد من (المكلف) هو المجتهد، والمرد من
(الإتبات) هو التفصيلي على نحو الإطلاق، قول باطل خطأ لأن الخطابات
لشاهية؛ مثل إعرس ثوبت من أنوال مالا يؤكل لحمه؛ كقاعدة: (من أتلف
ما به يعرفه به صام) عامة وقاعدة كنة لبشر.

أضيف إلى ذلك. إن لإحتياط يتحقق بعد خطاب؛ كيف يمكن توجيه
الخطاب إلى المجتهد! وفهم الخطاب لا يحتاج إلى أريد من مترجم بكون فيه
إيهام من حيث اللغة. ويظهر منه فساد ما قاله المحقق الإصمعي قدس سره:
من أن عنوان الخطاب متعلق بالمجتهد، ومصموم الخطاب متعلق بالمقتد، أي
خبري العملي مربوط به. ويرد على المحقق الإصمعي أيضاً: إن تفسير
الخطابات (مثل لا تقص)، و(إعرس ثوبك)، و(احتظ لديك) وأمثاها،
بالمعنى الذي فسره هه المحقق ليس له في كتب اللغة عن ولا أثر.

وأيضاً قد مضى في مباحث الألفاظ إنهم قالوا. إرادة معنى متعددة من
لفظ واحد لا يجوز ونحن فـ: مستحسن وحلاف العرف

ون المحقق عراقى: بأن خطابات هه الأحكام مثل (لا تقص) وغيره

مطلق لاوجه تخصيصها بالمجتهد، وأما عدم إمكان مخصص العاقل فنعرض غير
 لمجتهد كالأقالات سابعين إلى رتبة التخصيص، فإذا فرض حينئذ شمول
 إطلاق أدلة لأمرات ولأصول مثله يتعدى إلى العامي المحض بعدم القول
 بالفصل؛ بل في عواء لصرف مكنون المجتهد ثانياً من قبلهم في التخصيص
 بمقتضى أدلة الإفتاء والاستعناء، فيكون فحوصه عن الدليل وعن المعارض
 فحوصهم، وترجيحه لأحد غيرين ترجيحهم؛ بل هذا الإعتبار يكون يفينه
 وشكّه أيضاً بمنزلة بقيهم وشكّهم في شمول إطلاق الأدلة، بلا احتياج إلى
 إتمام نفس في شئت بعدم الفصل، مع أنه يمكن فرض حصول يقين
 والشك للعامي المحض أيضاً في الشكوك الحكيمة عين فرض حصولها للمجتهد.
 كما نعلم للعامي المحض مقتضى المجتهد بأن الماء المتغير استحالة بحس،
 وبعد رواه تغيره من قبل نفسه ورجوع العامي إلى المجتهد هل هذا الماء طاهر
 أم بحس؟ فأحسره لمجتهد بعدم طهره في هذا الحال بدليل يقتضي طهرته أو
 نجاسته، يستقرّ شكّه فهدراً فلوحة إليه حينئذ حطاب (لا نقص) من جهة
 تحقق كياركيه بالنسبة إليه، وهو يقين السابق ولشكّ للأحق. غير أنه قد
 كان غير عارف بمضمون هذا الحطاب ومقتضيه من الوظيفة المعلبة، يوجب
 عنه المجتهد بمقتضى أدلة الإفتاء والاستعناء، كميته عنه في الشكاييف
 الوقعة، فمقتضى حينئذ نفس الإستصحاب الذي هو معاد (لا نقص) كإفتائه
 ياه بحكم الوقعي.

وتبيحة ذلك: هو تحجير لمجتهد عند رجوع العامي إليه بين الإفتاء بالواقع
 بمقتضى الإستصحاب لجاري في حق نفسه، وبين إقراره على شكّه وإفتائه
 بالأحد بيقين السابق، وعدم بقضه بالشك بالخلاف.

وهذا بخلاف مبنى تخصص تلك الحطابات بالمجتهد، فإنه يتعين عيه
 الإفتاء بنفس الواقع حسب الإستصحاب لجاري بالنسبة إليه، وليس له

الإفتاء بالاستصحاب، ولأحد باليقين السابق^١.

وقد نعت بعض المحققين ومن ثمرات كون المجتهد ناشئاً عن العوام، ولا يكون مخصوصاً بالحكم؛ هو الرجوع إلى الأعمى في لكبرى والصغرى، فرت مجتهد هو أعلم في تنقيح لقواعد، ورت ضده هو أعلم في التطبيق؛ فإذا علم شخص طريقة التطبيق لا يجوز به تفيد المجتهد في ذلك المورد، بخلاف صورته كون الخطاب مختصاً به، فإن شؤونه أيضاً فيه من قتله لأمس قل للمقلد.

الجهة الثالثة: على فرض إحتصاص وطئ الطريقة بالمجتهد يشك رجوع المجتهد إلى الأصول العممية في عملية الإفتاء؛ لأن حريان الأصل موضوعه يكف الشك، ولعمد الذي يتوخه إليه التكليف سس به شك في الحكم لكونه غير ملتفت إليه فكيف يفتي مجتهد في حقه مؤدى الأصل^٢ والمجتهد وإن كان شاكاً إلا أن التكليف غير متوخه إليه على لفرص، فمستوخه إليه التكليف غير شاك في الحكم ومن شك فيه لم يتوخه إليه التكليف، فلاموضوع يرجع إلى الأصل العملي.

وأجاب المحقق الإصفهاني قدس سره عن هذا الإشكال، بأن أدلة الإفتاء والاستفتاء يوجب تنزيل المجتهد مرحلة المقلد، والمجتهد هو مخاطب عنواناً والمقلد هو مخاطب تناً، وآلا لكان تخوير الإفتاء والاستفتاء لعملاً.

وأجاب عن الإشكال شيخ الأعظم قدس سره بأن المجتهد ناشئ عن المقلد في إجراء الأصل، فيكون شك من المجتهد منزلة الشك من المقلد.

١ - نهاية الأفكار ج ٣ ص ١

٢ - حكى عن السيد الإصفهاني قدس سره بأن الأصول تنافي بتكليف مثل البردة لا يكون إطلاق الحكم على مذهب صحيحاً ولا يكون بتعبه لفتوى علم لأنه يكون حلاً ودليل لتقيد يكون من باب رجوع المذهب إلى ناهل لا لظاهر إلى الجاهل واجب عنه بأن الأصول كبريات ليست من ترتيبه وضمة الفقيه في مورد البراءة هوذا لا الحكم

أقول: لادس على هذه آنياته والتبريل، وأدلة الأصول لاعوم لها شئ
 شئ والتبريل، فالمحتد ليس بانب عن المقند ولا هو برك عرسه، وبس
 عمية لإفتاء من باب رجوع الجاهل إلى أهل الخبرة، كما قال بعض الأجلة
 قدس سره: بل تكون من باب رجوع الجاهل إلى العالم، ورجوع الجاهل إلى
 العالم؛ قاعدة عقلانية، من أقرب بالتوبة الخاصة يحصل له علم صحي: بأن هذا
 النشئ شرع، وإذا لم يكن عند هذا المقر الحق بمرمه اعقل حينئذ أحد الحق
 عن عبده الحق، فأدلة الإفتاء والاستفتاء كلها إرشادية مشيرة إلى الأصل
 العقلاني المربور، وعن عرض أنها ليست إرشادية تكسبا جعل الوصيفة؛
 فلا محتاج إلى القول بالتيان، أو التبريل مرة كي يطالب من الدليل

حواسنا هذا ثم لا عذر عليه. لعل بعض الأساطير أرد هذا؛ حيث قل في
 جواب الإشكال المذكور: إن كان الحكم من ينتهت إليه لقلد أيضاً فيشت
 فيه كما شئ فيه المحدث، كما إذا شئ في طهرة ثناء؛ لعل مستحسن يتم
 كثر أو محاسنه، فلمحتد أن يجري الاستصحاب لمحض يقين بقدر وشكّه،
 فإنه كان متيقناً بحسنه الماء قبل التتميم، وشئ في معانته بعده، فبحري
 الاستصحاب في حقّه ويفني مؤذاه، وبه أن يجري الاستصحاب لمحض يقين
 بعينه وشكّه، فإنه متيقن بالحكم في حق مقلده شك في يقينه، فبحري
 الاستصحاب وبقي مؤذاه، ويرجع لقلد إليه من باب رجوع الجاهل إلى عالم
 لا اختصاص لوجوب رجوع الجاهل إلى العالم بما إذا كان عن عالم مستنداً
 إلى العلم الوجداني أو الأمانة.

وإن كان الحكم من لا يلتصق به، كما إذا لم يكن فعلياً في حقّه ومورد
 لإتلائه إلى الآن، فلا بد للمحتد أن يجري الاستصحاب لمحض يقينه وشكّه
 لكونه متيقناً بالحكم في حق مقلده، شاكاً في معانته على ما تقدم، وكذا حال
 فيما إذا كان لثبث مورد للإحباط كما في موارد العلم الإجمالي بالتكليف؛

فمقتي بوجوب الاحتياط بمقتضى علمه الإجمالي، وكذا عند دوران الأمر من المحدثين يقتضي بالتحجير، ويرجع المقتضى إليه في جمع ذلك من باب رجوع لجاهل إلى لعالم، لما تقدم من عدم الاختصاص هذا الحكم بما إذا كان يعلم العالم مستنداً إلى العلم بوجوبه أو الأمانة القائمة على الحكم الواقعي.

أخيه الزابعة: لا يجوز الرجوع إلى الأصل العملي إلا بعد المحقق عن دليل على مذهب مذكور في محله. والمقلد عاخر عن محقق، فكيف يفني به بوجوب العمل بمؤدى الأصل؟

مثلاً: الرأى بعقوبة مستند على قاعدة قبح لعقوب بلبان، وليس في حق المقتضى احتمال العقاب ليرجع إليها، والمقلد عاخر عن محقق وأحرار عدم البيان حتى تنطبق القاعدة عليه.

وأجاب عنه بعض الأصحاب: أن المقتضى يقتضي ويستلزم الصغرى، وأن المقام مقام تقم فيه حجة على التكليف، ويرجع بقلده إليه من باب الرجوع إلى أهل الخبرة في تشخيص صغرى، فستقل عقله عما يستقل به عقل المقتضى من قبح العقاب بلبان؛ فتكون الكبرى وحيدة للمقلد بعد تشخيص صغرى بالرجوع إلى المقتضى، وبوفرص إن بقلده لم يكن أهلاً لإدراك حكم العقل بذلك فيرجع إلى المقتضى في تشخيص الكبرى أيضاً. فكما ترى له أن المقام مقام لم تقم فيه حجة على التكليف بُيّن له أن العقاب بلا حجة وبيان؛ فيجوز بحكم العقل.

وبخسمة في جميع موارد عجز المقلد عن تشخيص محرى لأصل معمي لا نقول بأن المقتضى نائب عن المقلد حتى يطالب بدليل لثبانه؛ بل نقول: إن المقتضى يفتح محرى لأصل بحسب وظيفته، وإن وطبيعة المقتضى هي وظيفة الإمام (عليه السلام)، وهى بيان الأحكام المعمونة في الشريعة المقدسة بحسب القصاص الحقيقية، غاية الأمر أن عدم الإمام (عليه السلام) يحكم يستلزم إلى الوحي،

وعلم المحدث حاصل من طواهر لكذب والسهة. والمقلد يرجع إليه من باب رجوع لجاهل إلى العالم في تشخيص الضعفى وتعيين محرى الأصل فقط، أو في تطبيق الكبرى أيضاً.

أقول: يعرف حوب هذه الجهة أيضاً مما قلده في جواب الجهة الثالثة؛ وبه عن كفاية عن تعرض الموارد التي يرم فيها المحص، ثم علاج كل واحد منها مستقلاً.

فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنه لا وجه للإلتزام باختصاص المقسم؛ بالمحدث بل يعم مقلد أيضاً.

المبحث الرابع:

في تثليث الأقسام، قال الشيخ الأعظم قدس سره. إن المكلف إذا التمت إلى حكم شرعي إتي أن يحصل له اشت فيه، أو القطع، أو الظن، وعقد صاحب الكفاية عنها وجعل التقسيم ثباتاً لأمر ثلاثة:

أولها: لأنه أن يكون المراد من الحكم هو لأعم من اواقعي والظاهري، لعدم إحتصاص بقطع بما إذا كان متعلقاً بالحكم الواقعي، فلا يبق محال لتثليث الأقسام؛ بل يسمى أن يقال: إنه إذا التمت إلى حكم شرعي إما أن يقطع به، وهو، وإلا فلا بد من إبتهانه إلى ما استقل به لعقل من تسع الظن على تقدير، والرجوع إلى لأصول لعملية على تقدير آخر.

ثانيها: إنه لأنه من تخصيص الحكم بالفعلي، لإحتصاص أحكام الفضع من المنخرية عند لإصابة، وعددية عند الخطأ، وحكم بعقل بوجوب لمتابعة، بما إذا تعلق بالحكم الفعلي لعدم ترتب أثر على الحكم الإنشائي ما لم يدغ المرتبة الصعبة، ودون فيد الفعلي لا يتم تقسيم المذكور.

ثالثها: إنه لأنه من تدبيل الظن بالضرب المعتبر لئلا تتداخل الأقسام فيما

يذكر لها من الأحكام، فإن اطلق غير المعنى كالطلق انقبسي محكوم بحكم الشك، كما أن اطلق لمعنى يلحق بالقطع، والشك - الحاصل من الأمارات المعبرة عن المصد سطر؛ كنه عنه الفرع - بالطلق

وراد بعض راعياً لها. بأن تثليث الأقسام يخالف لمادي في حمل الأحكام. وأجيب عن الأول: بأن ما أفاده قدس سره. من عدم اختصاص أحكام القطع بما إذا كان متعمداً بالأحكام الواقعة فهو وإن كان صحيحاً، إلا أنه لا يوجب حمل تقسيم ثنائياً، لأن جميع الأحداث المذكورة في الأنواع الثلاثة غير مختص بالحكم الواقعي؛ بل لحكم الظاهري أيضاً قد يتعلق به القطع كما إذا علم بحجية حرقه ثم على حكم من الأحكام، وقد يتعلق به الطعن المعتبر، كما إذا دلت بحجية خبر طاهر الكتاب مثلاً، وقد يتعلق به الشك، كما إذا شكك في بقاء حجية الخبر، فيجوز الاستصحاب. نعم لا بد من أن يستهي الأمر بالآخيرة إلى القطع والآن نادر أو تسلسل.

وأجيب عن الثاني: بأنه قدس سره خلط بين الإنشاء لأدعي السعث والزرع، والإنشاء بداعي السعث والزرع، فإن الإنشاء لأدعي البعث والزرع، وإن لم يترتب عليه أثر كما ذكره قدس سره. لأن أنه ليس من مرتب حكم أصلاً.

فإن الإنشاء - بداعي التهديد كما في قوله: إعملوا مشتم، أو بداعي تهكم أو غير ذلك - لا يطلق عليه الحكم إذ الإنشاء بداعي تهديد ليس بالأصل التهديد، والإنشاء ههنا المعنى خارج عن موضوع البحث لعدم صدق الحكم عليه.

وأما الإنشاء بداعي السعث والزرع فيطلق عليه الحكم وإن لم يبلغ مرتبة المعينة لعدم تحقق موضوعه في خارج، فإن فعلية الحكم بما هي معينة موضوعه، ولا يترتب لعدم ترتب أثر على الحكم لإنشائي ههنا المعنى؛ بل له أثر

مهم وهو حور لإفتاء به، فإن المحتد إذا علم بصدور الحكم من المولى وإنشائه في مقام التشريع له لإفتاء به، وإن لم يبلغ مرسه العمية فيفني بوجوب الحج على المستطيع؛ وإن لم يكن المستطيع موحوداً، وبوجوب قطع يد السارق؛ وإن لم تتحقق سرقة في الخارج، ويفي بوجوب الصوم في شهر رمضان؛ وإن لم يحل لشهر بعد وهكذا.

وباحتمية وطبعة لمحمد هي وطبعة الإمام (عليه السلام)، وهي بيان الأحكام المحمولة في شريعة المقدسة على لموضوع لمقدّر وجوده سبحانه القصة الحقيقية. عية الأمر أن علم الإمام (عليه السلام) بالأحكام ينهي إلى بوحى، وعدم لمحمد بخاص من طواهر الكتاب ولسته كما تقدم.

إن شئت قلت: إن الآثار لعقلية للقطع بالحكم - من لزوم مناعة القطع، والتحرير مع لطافة وتعدير مع مخالفة - مختصة بما إذا كان القطع متعلقاً بالحكم بغير، وإنما حور الإساء مع قطع بالحكم بغير مختص بالحكم العمي؛ بل يترتب على الأحكام الإنشائية أيضاً كما عرفت، فلا وجه للإنزاع بأن المراد من الحكم هو خصوص العملي، بل الصحيح: هو الأعم منه ومن الإنشائي كما يقتضيه إطلاق كلام الشيخ الأعظم قدس سره. وأجيب عن الثالث بوجه ثلاثة:

الأول: إن المراد من لظن هو قسم الأمانة المعسرة على الحكم، والمراد من لشت عدم قيام الحقّة المعسرة على الحكم؛ على ما صرح به لشيخ لأعظم قدس سره في أول بحث البراءة، فلا تدخل أصلاً.

الثاني: إن التقسيم المذكور في كلام الشيخ لأعظم قدس سره بما هو في رتبة سابقة على الحكم بإعتبار: أن المكلف الملتصت إلى حكم شرعي: إما أن يحصل له القطع؛ وهو حجة بعبه فلا جعل حائل، وإما أن يحصل له الشك؛ وهو غير قابل للحجة، إذ ليس فيه كاشفة أصلاً ولا معنى لجعل الحيرة

حجة كما هو واضح، وأما أن يحصل له الطر وهو متوسط بينهما، فإن الحجة ليست دائمة له كالقطع، ولا يجمع جمعه حجة كشد، فإن قام دليل على اعتباره يلحق بالقطع ويكون قطعاً تعدياً تربطاً، وإلا يلحق بالشد وتغري في موده الأصل العملي.

والتقسيم المذكور في كلام الشيخ الأعظم قدس سره إنما هو في رتبة ساقطة على الحكم، باعتبار أن المكلف المتمتع لا يخلو من هذه الأحوال يتميز الموضوع في الأبحاث الثلاثة الآتية.

وبعد البحث والتحقيق يظهر أن أصل بلحق بالقطع تارة، وبالشد أخرى، فأين نجد حل؟ ونظر لمقام ما إذا فليس الإنسان إما مسلم، وإما مشرك، وأما من أهل كتاب. أما المسلم فلا إشكال في عدم حور الحرب معه، وأما المشرك فلا إشكال في حور الحرب معه، وأما أهل الكتاب فيحق دسمة تارة كما بدأوا بالمعاهدة التي سهم وبين المسلمين من إعطاء الحرية وعبره، ويحق للمشرك تارة، كما إذا حاربوا بالمعاهدة. فهل في هذا التقسيم قس من الحكم تداحل؟ والمقام من هذا البديل بعينه

الثالث: مقصود الشيخ الأعظم قدس سره من تليث لأقسام عند الالتفات إلى حكم شرعي: هو الإشارة إلى مورد العمل بالعلم والأمارات الظنية والأصول العملية، فإن حصل القطع فهو مورد العمل بالعلم، وإن حصل الطر أي المعتبر فهو مورد العمل بالأمارات الظنية. فإن حصل الشك فهو مورد العمل بالأصول العملية على ترتيب يأتي ذكره في محله إن شاء الله تعالى. وقد عقد كل منها مقصداً على حده؛ وإلا فكأن أن الحرساني قد جعل الأقسام الثلاثة قسمين، فكذلك يمكن جعل القسمين قسماً واحداً

فنقول: إن المكلف إذا لمعت إلى ماهي وطبقته؛ شرعية كانت أو عقبة، واقعة كانت أو ظاهرية، فهو قاصع بالانجاء، وهذا لدى التدبر واضح؛ فندرس.

قال لمحق العراقي: إن لتقسيم إلى ثلاثة يكون باعتبار أحكام ينترت عينا.

وأما الوجه الرابع: من أنه لابد من جعل التقسيم ثنائياً، لأن تنسبه بحال المسألة في جعل الأحكام، ذكر بعض المحققين تقريبا هذا الوجه وما يرد عليه بعد بيان مقدمة.

أما المقدمة: في طريق جعل الأحكام وكميتها والأقوال الواردة فيها، فقال: إن الأقوال والمسالك هنا أربعة:

الأول: أن يكون في مورد الأصول والأمرات أحكام طهرية معمونة. الثاني: أن لا يكون حكم ظاهري أصلاً؛ بل الأحكام كلها واقعية، ومعاد الأصول والأمارات هو بمخاط واقع، كما هو التحقق.

الثالث: أن تكون لأحكام الطهرية في مورد الأصول، معمولة في طول واقعية؛ وهو مذهب الخراساني قدس سره دون الأمرات.

الرابع: عكس الثالث وهو أن تكون في مورد الأمرات معمونة دون الأصول. وقال بعد ذلك: فأعريف قد ورد على تثلث لأقسام: إن المراد بالحكم إن كان الواقعي منه لاحتصاصه للقطع، لأنه على مسلكه قدس سره لنا أحكام طهرية، ولا يعكس أن يكون مرده القطع فقط، وإن كان نعم من الظاهري والواقعي فلا وجه لتثلث، لأن الأمارات والأصول إذا كان في مرده حكم ظاهري في جميع الموارد يحصل القطع بالحكم الكدائي، ولا طعن ولا شك.

وإن كان المسلك مسلك من قال في الأمارات بالحكم الظاهري في مردها، فيصير قسم: القطع والشك، لأن الطعن داخل تحت القطع.

وإن كان المسلك مسلك من قال بالحكم الظاهري في الأصول؛ فأيضاً يصير قسمين، لأن الشك داخل في القطع، فيبقى قسمان: لقطع ولطعن.

والحاصل على أي تقدير يصير الحكم الظاهري داخلاً في الحكم لواقعي

ولاوجه للثبوت.

والشعشع: إن بقسامه إلى الثلاثة صحيح، على ماذهب إليه من أنه لاحكم ظاهري له أصلاً؛ بل كتبها واقعية، ولا أثر في لأحار من هذا المقال. وعن هذا فتقسم الشبح الأعظم قدس سره في غاية المثانة، لأن المكلف بحسب سوحداً تحصل له هذه لأقسام، والعدو عنه على جميع التقادير يصير لاوجه وغير ثم، لأن نفس لا محالة يحصل له القطع أو ظن أو الشك، وبوصار بعد الثقل قطعة للحكم ولكن في الموارد التي لا أصول عقبة مثل الإسناد على الحكومة، والأصول المعينة على المحمولة شرعاً لا تكون حكماً واقعياً، ولا حكم واقعي في مورد ولا ظاهري بل مجرد حكم العقل قاصر به، ومعنى الإسناد على الحكومة هو كون العمل حاكماً بالعمل بالظن. وأما على كشف معناه: يستكشف حكم شرع ظاهراً، فعده من لأحكام الظاهرية على هذا المرص للعقبة.

ومقاله المحقق الخراساني لا يصح لأعلى مملك القدماء ولا على مملك الشبح لأعظم.

قال بعض الأساطين: الأنس بمباحث الأصول ماصعه الشبح الأعظم قدس سره، لأن العرص من علم الأصول هو تحصیل والمؤمن من تسعة التكاليف لتوجهة إلى بعد من قبل المولى، والمؤمن الأول هو القطع وينبغي البحث عنه ولو استورد في باب. والمؤمن الثاني لأمرة المعبرة، فلا بد من البحث عنها في باب آخر. والمؤمن الثالث هو الرجوع إلى الأصول العملية لمحمولة عند الشك ولعجز عن تحصیل الأول، أو الأصول العممية المعينة عند معجز عن جميع متقدم. فلامناص من لبحث عنها في باب ثالث، كما هو لمتعارف بينهم. وعليه جرى صاحب الكفاية قدس سره نفسه.

فانقسم ناظر إلى هذه الأبحاث الثلاثة، وإشارة إجمالية إليها، فالأنس هو

تليث الأقسام كما صعه الشَّح الأعظم فذس سرّه وحعل تنقسم ثنائياً -
وبيان أحكم لأقسام في لأبواب الثلاثة كما في (الكفاية) - لا يخلو من عربة،
فإنّ أساساً للتنقسم اشأى لذكور في (الكفاية): هو البحث عن القطع
بالحكم الأعم من الواقعي وظاهري و ناب، والبحث عن الظنّ الإنسدي
على الحكومة والأصول العملية العقلية في باب ثاب. إذا لاسق مورد لبحث
عن حجة لأمارات والبحث عن الأصول العملية الشرعية.

هذا مصافاً إلى أنّ حعل التنقسم ثنائياً غير مناسب في نفسه، يد الحكم
الظاهري مورده عدم لعلم بالحكم الواقعي، فهو طبيعة في طول الحكم
الواقعي؛ سواء كان مستعاداً من الأمانة المستورة أو من الأصل العملي
الشرعي. فلو حعل التنقسم ثنائياً يجمع بين العلم بالحكم لواقعي وعدم العلم
به في مقدم لتقسيم، ويصير ماي طول الحكم الواقعي طبعاً في عرصه وصفاً.
هذه كلمات الفوم حول تثبث لأقسام.

أقول: إنّ لأمارات والأصول العملية لولم تنصب الوقع لم تكرر أزيد من
معدرة لم يؤدّ بها أحكام الهيئة المستاة بالأحكام لظاهرية، كي يلزم منه
التصويب وسائر مديبر المذكورة في محّة مفضلاً. وعليه: تثبث الأقسام يكون
وحدائي. وإنّ قسماً بأنّ عمل لعقلاء بالطرق والأمارات على نحو لولم يكن مبدء
أندي لإحتمال، يمحوا على إطمئنان دون التوخّه إلى إحتمال طري الأمانة
المعتبرة، كي يحصل به الظنّ أولاً، لأنّه فرق بين عالم العمل وعالم اتوخّه
للعمل.

أنت حير: أنّ الأصول كبريات تمع في قياس الإستساطر، فلائذ من أن
يرى الأصولي بعد بحث القطع: أن أيّ ظنّ - أي ماهو معدده دون العلم وفوق
الشكّ والخيرة - معتبر يقع في كبرى قياس الإستساطر، وأيّ طر لا يقع، أو أنّ
كلّ طر حجة، أو ليس شيء منه بحجة، وأنّ الشارع هل حعل وطيفة عملية

لشك أم لا؟ وعن تقدير العمل ماهي وكم هي؟

البحث الخامس:

إن مرجع لشك هي الأصول العملته الأربعة: وهي الاستصحاب، والإحتياط، والتحجير، والبراءة.

نحس نذكر إحصاءها في الأربعة عبارة أوضح ممّا أفاده لشيخ لأعظم قدس سرّه وهو:

إنّ الشك في الحكم الواقعي؛ إمّا أنّ يعدم لحكمه المشكوك حالة سابقة، فيكون محرّجاً للإستصحاب، فينبى الحكم كان على ماكان.

وقت يعدم حسن التشكليف إجمالاً، ولايعلم الحالة لسابقة، في هذه الصورة؛ إمّا أن يمكن لإحتياط أولاً، مثل العلم بحاسة أحد الإنسان، فيكون محرّجاً لإحتياط لإمكان الإحتساب عليها جميعاً، وعلى الثاني: أي فيما علم حسن التشكليف ولايمكن الإحتياط فيه؛ مثل شك في وجوب صلاة الجمعة وحرمتها، فيدور الأمر بين لمحدورين، فيكون مورد التحجير، وإمّا لايعلم حسن الكيف ولايعلم الحالة السابقة؛ بل يكون الشك في أصل تشكليف، فيصير ذا شبهة سدوية فيكون محرّجاً البراءة، وماذكرنا هو المختار في محاري الأصول الأربعة.

ثمرة البحث:

لا إشكال في أنّ لمحتد البالغ إذا بلغت إلى حكم شرعي متعلق بنفسه أو بمقتده؛ فإمّا أن يحصل له القطع، أو يقوم عنده طريق معتبر، أو لا هذا ولاذاك.

فعلى الأول: يميل بقطعه.

وعى الثاني: يعمل بما قام عنده من الطريق.

وعى ثالث: يرجع إلى لأصول العملية، لافرق في جميع ذلك من الحكم الواقعي ولظهوري لوقتنا به. ولأصول العملية - بحاط بتعد المكلف إلى حكم شرعي - منحصرة في الأربعة.

ومثل المتهد السالع: المتهد غير سالع أمثال: صاحب كاشف اللثام والعلامة قدس سرهما.

ومثله أيضاً الطالب العاص قريب الإحتداد، ولعمري المحص.

وأما العامي المحص فأسسه إلى أحذه لوطيفة من المتهد قد مضى في ص ١٤ فرجع، وأما بالنسبة إلى أحذه لوطيفة من الفوائد فيمكن سمته تفهيمه الفوائد، مثلاً: قال له بأن العباء في لاء المشكوك ككرية بأحدون الحاة سابقة ولا ينقصون بيقين بالشك، فالعامي نفسه يستصحب ويأخذ لوطيفة هـ من الإستصحاب كما مضى في ص ١٧ للمحقق العراقي

ومن ثمرت البحث من أن المتهد لا يكون محصواً بالحكم: هو انرجوع إلى لأعم في الكبرى والصغرى. قد مضى بيانه لبعض المحققين في ص ١٨.

مَبَاحِثُ الْقَطْعِ

وهي عدد من معي القطع والطلايق الخجدة عليه وآله من المسائل الأصولية أيضاً مع

في عدة مصنفات

- ١ - حقيقة القطع.
- ٢ - بحث التجزي - مخالفة القطع.
- ٣ - أقسام القطع وأحكامها.
- ٤ - قيام انقلاق الأمارات المصيرة والأصول بدليل إصباحها معام القطع.
- فصل في أقسام الظن وأحكامها.
- ٥ - موافقة القطع التزاماً.
- ٦ - ترتيب الحقبة على القطع من حيث القاطع والمورد والسبب.
- ٧ - القطع الإجمالي - المعبر عنه بالمعلم الإجمالي.

مباحث القطع

وتتمو عب قطع لانه حخته عقلته وأمره نية، والبحث عنه يقع في مقامات؛ تقدم عليها مسائل:

الأولى: في معنى قطع؛ قطع معنى حر، أناك وقص، يكون من لوازم لعدم مدعى. د. بسعص في محطه، لأن العلم نور شفعاني تحتي به الأشياء من نفس مدركة، وإذا مع التحتي به حد الاعتقاد، والملازمة يحز ويان عنه شوث وإحتمالاب؛ هذ هو القصع، ثم يحصل من القطع الحرم، ويحصل من الحرم الشوق والإرادة، ومن طمعي، ويحصل من تحرك عضلات. وينتهي أن لازم عنه المدعى، يكون درجة من علم.

ثانيه: هل يصح إطلاق حخته على المصع أم لا؟ حوت المسألة تحتاج إلى توضيح يرد من الحجة والقصع، لأن القصع.

ثالثه: هو سعه طريق محص إلى الواقع وليس هو انداز؛ من المدر هو الواقع.

وإقام موضوعي: وهو الذي يكون بنفسه موضوع الحكم واقعاً وله دخل في ترتب الحكم، مثل أن يقب: إذا قطعت شرب الخمر يحب عليك الشهادة، فموضوع لشهادة هو شرب مقطوع الخمرية، ويقطع هب حرء لموضوع حكم الشهادة.

والحجة على ثلاثة أقسام: اللعوية والمطقية والأصولية.

الحجة في اللغة: معنى البرهان وبعده.

والحجة عند المساطفة، وما معها: كل ما يتألف من قصايا تنسج مطبوعاً، أي مجموع لقصايا المترابطة التي يتوصل تأليفها وتراطها إلى نعم يدعوها، سواء كان في مقام الخصومة مع أحد أم يمكن وقد يطقون الحجة أيضاً على نفس الحجة الأوسط في القياس.

قال المحقق النائي قدس سره: والحجة بإصطلاح المصنف: عبارة عن الوسط الذي يكون سه وبين الأكبر أدنى مرد إثباته للأصغر علقة ورطبة ثلوي، إما علقة لثلاث، وإما علقة العلبة والمعلولة، سواء كان لوسط علقة شوت الأكبر الذي هو البرهان النقي، أو كان معلولاً له الذي هو البرهان الإنسي، وأمثلة الكل واضحة.

والحجة عند الأصوليين: تطلق على ما يصير سبباً لإثبات حكم متعقبة، سواء كانت علقة به أم لا، مثل قيام لأمانة على أن هذ حرم وحرام، فثبت الخمرية والحكمة بمجرد قول شارع تصديق العادل في ذلك، سواء كان في الواقع أيضاً كذلك أم لا، ولا فرق بين أن يكون المتعلق حكماً أو موضوعاً دا حكم.

إذا عرفت ذلك، فأعلم بأن المحقق النائي قدس سره قال: لاشبهة في أن الحجة بالمعنى السعوي تنطبق على القطع بطريق: بل يكون هو ظهر أفراد صحيح للعوية: بل سائر الحجج تكون بالنسبة إليها مثل نسبة [ما] بالعرض إلى [ما] بالذات، كما أنه لاشبهة في أن إطلاق الحجة لمطقية عنه غير صحيح،

ولا يمكن تشكيل المياس بوسطته، لأنّ القطريّ منه لا يكون مؤلّد مصلحة أصلاً، فإذا قطع بالحرمه مثلاً في الحمر لا يكون للقطع دحالة فيها، وإنّ حرمة تكون بالحمر للمقطوع حمرته، فلا يمكن تشكيل القدس بأنّ هذا مقطوع اخمريّة، ولكنّ مقطوع اخمريّة حرام فهذا حرام، لأنّ القطع على هذا لفرص يكون حرّ لموضوع لطريقاً، ولا شبهة في أنّ بوسط في القياس المطلق يجب أن يكون له دحل في الأثر، ومؤثّر في المصلحة، وهذا لا يكون كدلت؛ فالقطع يد صار وسطاً في مدحس منه لا يؤثر في الحرمة، وإنّ حرمة يكون على حمر لا على مقطوع حمرته بحيث يصير مقطع حرّ الموضوع، ومن هنا يظهر أنّ إطلاق حجة الأصوليّة على القطع نصّاً لا وجه له، ولا نصير وسطاً في الثبوت.^١

وبعبارة واضحة: يد قطعاً أنّ هذا حمر لا يكون للقطع سبباً للحرمة ولا لثبوت الحرمة.

والحاصل: إنّ القطع القطريّ بطلان عليه حجة اللعوية دون المطلقية والأصوليّة.

وأما لقطع لموضوعي فيكون دائراً وعلة ثبوت حكم متعلق، مثل إذا قيل: إذا قطعت بالمرأ مثلاً بخور لك الشهادة، أو إذا قطعت بعدالة ريد بخور الإقتداء به، فالقطع يكون حرّ الموضوع ومؤثراً لإثبات حوار الشهادة والإقتداء به، منه برضا تشريعي لإثبات الحكم، بإطلاق حجة اللعوية واسطفيّة عليه صحيح، وأما الأصوليّة فلا، لأنّه لا يصير سبباً لإثبات حكم متعلّقه.

ذهب المحقق الإصفهانيّ قدس سره إلى أنّ حجة القطع تكون معمّنة ببناء العقلاء، أي حجّته من القصار المشهورات بحسب مصطلح الماطقة،

١ - قال الشيخ الأعظم قدس سره في الزمانيّ الحقّه مدّ يده على ثبوت الأكبر بالأصغر مراده من الثبوت هو الوجود، فالحجة عنده تكون نحو البينة؛ وبعبارة ذلك لمحقّق الخراسانيّ قدس سره أيضاً

ففي مسلك هذا المحقق يكون القطع مؤثراً في الحكم بقاء العقل، فيطلق عليه
الحجة مطلقاً

أقول: سيجيء في حجة القطع كلام المحقق الإصمعي قدس سره ولأدلة
على فساد مسلكه هذا مفصلاً.

والصحيح: إن القطع نظري لا يقع وسط في إثبات، فلا ينطبق عليه
الحجة بإصطلاح لأصولية والمطعية وعلى فرض يصدق وسط في الإثبات، يلزم
إتحاد الدلائل والمدلول، والظن في ودو الطريق، والعلة ومعلوها، وتحصيل
الحاصل؛ بل ينطبق على قطع الطريق الحجة بمعنى اللغوي فقط، أي كونه
مستقراً في صورة لطائفة للواقع، ومعدراً في صورة لمحالة للواقع.

وأما القطع الموضوعي في إطلاق الحجة المسقطنة والتعوية عليه صحيح كما
عرفت من محقق النائي قدس سره.

إطلاق الحجة على الظن:

وأما إطلاق الحجة على الظن، فقال بعض المحققين: إن الظن على مذهب
من يقول بمائل والمائل الأحكام الظاهرية، والحجة المسقطنة تنطبق عليه لأنه
يشتت حكم للموضوع ويكون علة لإثباته، بخلاف ما فاه الشيخ الأعظم
قدس سره بطريق القطع إذا كان حراً الموضوع، فإذا فرض إن مطعون الحرمة
بالظن يجعل بمثله، فيثبت أن لظن كون دحيلاً في إثبات الحرمة في مرتبة
الظاهر، وليس القياس المنطقي إلا ذلك.

فيقال: هذا مطعون الحرمة الواقعية، وكل مطعون الحرمة الواقعية فهو محمول
في مورد حكم بمائل للواقع، وهذا في مورد حكم بمائل للواقع، وأما على ما هو
تتحقيق عند من أن جعل الحكم الظاهري لأصل له.

فإذا طرأ محرمه شيء، وقال المولى ألم احتمال الخلاف، فالعلم به وردان.

تزييني وواقعي، وطقس يصير كالقطع، فيقال: إن مصون الحرمة يكون كمقطوع الحرمة، فهذا كمقطوع الحرمة؛ فيكون كالقطع، ولا يصدق عليه الحجة المنطقية إذا كان طريقاً.

والظن، إما أن يكون مبرراً للموقع أو مبرراً لغيره مبرراً، وبكلا معيه لا يشتت المتعلق، بمعنى أنه يمان. هذا مصون الحرمة؛ وكل مصون الحرمة حر، لأنه حر، ولكن حيث أنه لا يكون حرراً واقعاً، يكون هذا ملحوظ حكمه، ويكون التعبد به من باب الحكم.

إلا أن يقال بانتظار الدقيق: أن الظن يصير من جهة حجة أصولية ومن جهة أخرى منطقية، فإنه قد مر أن وجه إجماع الحكم حفظ الواقع، وروح الحكم هو الإرادة، وحسمه لإسراء، والإرارة بآلة يحصل بقوه؛ ص، وتارة سموه؛ صدف العادل، وأبع احتمال خلاف، فهذا الظن من جهة أنه يحقق سرور يكون قياساً منطقياً، لأن كل ظن يكون مرداً للقطع تزييني، والظن دحيل في تحقق، فخل الله تعالى إياه فرداً من علم، وفي لوجود التشريعي يكون واسطة في ثبوته، فيقال: هذا مصون الحرمة؛ وكل مصون الحرمة علم ومبرر للواقع، فهذا علم ومبرر له.

وحجة الأصولية أيضاً تنطق عنه، أن هناك معناها هو ثبات الحكم للمتعلق، فيثبت الظن للموقع ثباتاً تعدياً فحرره أحكام الدين، ويحرر معتقده بوجوه تعدي، فكأنه تعالى جعل لكم علماً وحدثاً وطناً بمرلة علم، فكأن أنه بالعلم يثبت الحكم، فكأن بالثبوت إلى هي موحدة للضر. انتهى.

ثمرة بحث عن هذه المسألة: إن مسائل الأصولية عند القوم مسائل تطبق عليها حجة، أي تقع وسط في الإثبات، فكل مسألة لا يصح وقوعها وسط في الإثبات، لا يصدق عليها الحجة؛ فهي ليست بالأصولية.

الثالثة: بحث نطق هل يكون من المسائل لأصولية؟

قال المحقق الثاني قدس سره: بأن لأصول يبحث عن الحجية التعبدية، وحجية القطع حجة داتية، والبحث عن الحجية الذاتية بحث خارج عنه قال أستاذنا علامة أعلى الله مقامه: إن لأصول يبحث عن كبريات تأتي تخرج منها فروع الأحكام الإلهية، والبحث عن لقطع بحث كلامي، لأنه بحث عن قاطع العذر وتعرّضه في الأصول لأجل بعض المسائل الفقهية التي ترتبط به.

وقال بعض الأساطين: لا ينبغي اشتك في أن يبحث بقطع ليس من المسائل الأصولية، إذ عرف في أول بحث الأنط: أن المسألة الأصولية هي ما تكون نتيجتها - على تقدير التمامية - موحية لقطع بالوصفة الفعلية، وما القطع بالوظيفة فهو نفسه نسخة لأنه موجب لقطع آخر بالوظيفة، وإن شئت. إن المسألة لأصولية مانعة نسخها في طريق استنباط الحكم الشرعي، بحث نواصم إله صمعه أشتب حكماً فرغ من الظاهر أن القطع بالحكم لا يقع في طريق استنباط الحكم؛ بل هو نفسه نتيجة.

والجملية: القطع بالحكم ليس إلا يكشف الحكم نفسه، فكيف يكون مقدمة لإكتشافه كي يكون البحث عنه من المسائل الأصولية، ويرد هذا وصحاً بتذكر ما أسلفناه في باب فهرس مسائل علم الأصول، وإلحاحاً إلى الإعادة.

وبما أن بقطع بالوظيفة - نتيجة المسائل الأصولية؛ أن العلم بالوظيفة من لوازم العلم بالمسائل الأصولية بعد ضم الصعري إليها - ناسب البحث عنه في الأصول استطراداً.

وباعتبار أن مرجع البحث عن حجية القطع إلى صحة العقاب على مخالفته، يكون شياً بالمسائل الكلامية الباحثة عن المدء والمعاد، وما يصح عنه

تعالى ولم لا يصح. هذا كله في القطع بطريق.

وأما القطع الموضوعي: فهو وإن كان دحلاً في فعية الحكم، إلا أن سته إليه هي سته سائر الموضوعات إلى الأحكام، فإذا جعل انقطع شيء موضوعاً لوجوب التصديق مثلاً يكون سته لقطع إن وجوب التصديق هي سته الحمر إلى الحرمة، فكأن الحرمة بسبب مستنطة من الحمر، بل مستنطة من الأدلة الذاتية على حرمة الحمر؛ كذلك وجوب التصديق ليس مستعاداً من القطع؛ بل من الأدلة الذاتية على وجوب التصديق عند القطع شيء، فاستبعدت عن القطع الموضوعي أيضاً بسبب دحلاً في علم الأصول.

نعم: قواعد التي تستلزم وجوب التصديق عند قطع شيء تكون من المسائل الأصولية كما هو ظاهر.

ول بعض ذلك قدس سره إن البحث عن أحكام القطع بسبب بحثاً كلامياً، بل بحث أصولي، لأن ملاك في كون شيء مسألة أصولية هو كونها موحدة لإثبات حكم شرعي الفرعي بحيث يصير حجة عليه، ولا يلزم أن يقع وسطاً لإثبات دعوى: بل يكفي كونه موحداً لاستسقاط الحكم كسائر الأمور العقلانية والشرعية.

وإن شئت ومن توضيح المقام بالطن، فإنه لا يقع وسطاً بعنوانه؛ بل هو واسطة لإثبات الحكم وحجة عليه، إذ الأحكام تتعلق بالعناوين الواقعية لا المفيدة بالطن، فهو الحرام هو الحمر دون مضمونها، والقطع وطر مشتركاً في كون كل واحد منهما أمارة على الحكم وموحداً لشتره وصحة لعقوبة عليه مع المحالفة إذا صادف الواقع.

أقول: هذا القول الأحرر أصح عندنا. لأننا قد ذكرنا في قول مباحث للأعطاء: إذا كانت لمسألة جهات من البحث، في جهة من نبحث في الأصول، وعدتها أساطير لمن في كسهم الأصولية من المسائل الأصولية عملاً

فهي من المسائل لأصولية^١؛ هذا أولاً.

وثانياً: سواء قلنا متابعين لهم: بأن القطع أمانة سنته وسائر المسائل مستحقة الأصولية لا تقع كبرى، ولا يستلزمها حكم شرعي إلا سريتها مسألة القطع حلاً، أو لم يعمل بالشريل، بل فساد كما هو الحق بأن القطع درجة قوية من الحجج، وكبرى وحدانية موجب لإستنباط وظيفة فعلته، وسائر المسائل المستحقة الأصولية مع تناوبها في حجة الإعتدال بعمل العقل لها فلا نظر إلى الشريل والعمل. على كلا العوالم لا يمكن ما القبول بأن القطع ليس من المسائل لأصولية، لأنه حينئذ على ما هم أس. وعن مساواة درجة قوية في أية القوة موجب لإثبات الحكم شرعي الفرعي.

ويعلم من كلامنا هذا حال الظن أيضاً.

١ - قال المحقق الخراساني قدس سره في تعليقه على الزمخشري ص ٢

إن البحث في القطع من حيث أنه موجب العمل على طبعه، وحرركه على وجهه عما هو كاشف، مما سمعي أن يبحث عنه في الأصول، ما أشهد به من أن همه بيان ما يصح أن يسند إليه في الإلزام، ويقتضي معه بالجمع أو الإلزام في الإلزام

والبحث عن القطع من حيث أنه يوجب إسقاط العموم وثبوت، شبه بحث الكلام والبحث عن القطع من حيث أنه صفة عارضة وأن يؤخذ به هو معطوع بوجوب، مما ينبغي أن يبحث عنه في مسألة التحري. انتهى محققاً

امقام الأول: في حجة القطع

ويقع البحث في جهات ثلاث.

الأولى: في أن طريفته - معنى إكشاف الموضوع به، منه - منه أو جعلته
الثانية: في أن خجسته بمعنى كونه مستتر في صورة المطابقة لنواقع، ومعدود في
صورة المدعاة هل هي من يوم ذاته؟ أو منه - منه - العملاء؟ أو بحكم
بعض؟ وقد حطت من هـ من الخجسته في كلام الشيخ لأعظم قدس سره
فرجع.

الثالثة: في أنه هل يمكن شذيع ألبح عن العمل به أم لا؟
أما الجهة الأولى: ذهب المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية والتعليفة.
في أن الطريفة من لورم القطيع محمولة معه تبعاً كويماً بالحمل بسيط
لالتسبي، بعدم جعل تألمى بين شيء - أي الماهية - وبوارمه، عدها آتية
ضروري فتوت به، كروحه الأربعة، وبها لا تكون محمولة وحمل لتأليقي؛
بل كانت محمولة بعين جعل الأربعة شذيع.

واحتار بعض هذا المعنى وقاب، إنه لم يرد في مشهور في عبارات الشيخ
الرئيس من أن الله سبحانه وتعالى ما جعل الممثلة ممتدة من أوحدها، فإذا

جعل المشمسة يحصل المشمسة، ولا يمكن جعل شيء ثم جعل لورمه،
والجعل التركيبي بين الشيء وذاتياته لغو فإذا وجد القطع بوجد لورمه.
وأحب بعض الأكابر قدس سره عما أفاده المحقق الخراساني قدس سره
من قيام لزهاك على امتناع الجعل التالي بين شيء ولورمه بأن لكشف
يكون من آثار وجود المقطع، لأم يورم ماهيته، وثار الوجود مطلق معمولة،
لأن مسط الإعتبار إلى الجعل موجود في الوجود، وآثره نعم الجعل تشريعي
لا يتعلق بما هو لآرم وجود الشيء، فلامعنى لجعل آثار حرة تشريعاً
واحتر المحقق الإصفهاني قدس سره. إن الطريقة عين داب بمقطع
وماهيته، لا تألها يد الجعل مطلقاً^١

بيان مرماه من كلامه هو: إن القطع حقيقة بورية محضة، داته نفس
الإيكشاف، وطريقته عين دانه، لأنه لامعنى بطريقة إلا وصول شيء نفس
حضوره بنفس، لأن قطع شيء لآرمه العقلي الطريقة والإيكشاف.
وحيث أنه طريقة دتة، فجعل الطريقة له من الشرع غير معقول، لآما
هو جاعل المكبات، ولآما هو مشرع الشرائع ولأحكام، أم عدم قابليته
للجعل بما هو جاعل المكبات؛ فلأن لمعقول من الجعل نحوان: بسيط و
مركب، والقطع بما هو قطع في مرحلة دانه وماهيته غير قائمة بجعل سحويه؛
عنى ما هو تحقيق من تحقق الجعل بالوجود.

فالمهمة ليست معمولة، ولا لا معمولة؛ بالجعل البسيط. كما أن لجعل
التركيبي بين الشيء ونفسه غير معقول، لأن وحدان شيء لدته وذاتياته
صوري، وقد عرص أن المقطع حقيقة عين الإيكشاف والتورية؛ بل لو فرضا

١ أي يكون كان أو شريفاً، والجعل التركيبي قدس بسيط ومركب، جعل البسيط هو معاد كان الشافعي،
أي يتعلق بمفعول واحد، وجعل المركب هو الجعل التالي الذي كان معاد كان بالصفة؛ أي متعلق

أنه أمر لازم بتورية والمرآنة فهو من النوارم غير المارقة، والحمل بين الشيء ولوارمه غير المارقة أيضاً محمل، لأن نوارم الماهية يكون قبل الوجود، وأما جعله طريقاً بمعنى تعنى المحمل بوجوده الراطبي فهو محال
بعدم عرفت، إن حقيقة تقطع جميعه الطريفية والمرتية، فوجود نظريقة له وجود نفسي له لارابطي انتهى.

أقول: أما كلامه في عدم القبلية الطريفية للحص منه تعالى عما هو مشرع الشرع، سيحيى عنه في الجهة شائئة شاء الله تعالى.
وأما ما أفاده، من أن الكاشفة والطريفية عين ماهية لقطع، أو من لوازم ماهيته؛ لا تكون محمل حمل، بدليل تقترن ماهية مع لوازمه بذاتية.
ففيه دعوى: أن ماهية مع لوازمه بذاتية قبل الوجود كائن في صقع الزبونية؛ دعوى إهدمت أركانها بالبراهين القطعية، وخاصة برهين بطلان الخبر؛ إذ التخلص من شبهة الخبر وإثبات فسادها غير ميسور، مع فرض تقترن لماهيات كذلك.

وأما ما أودعه بأن نظريقة لا محمولة ولا لا محمولة؛ ففيه أن هذه دعوى باطلة، بعدم إمكان الوسطة بين تقصص.

وامتدنت بعض الأكابر قدس سره على بطلان كلا القولين. أي القول بأن الطريفية وكاشفية من نوارم ماهية القطع، والقول بأنها عين ذات القطع.
بأن القطع قد يصيب وعد لا يصيب، فتحتمل فيه الأنظار فتوكلات انطريفية عين ذات القطع أو لازمة لدانه لكاتب غير ممكنة عنه؛ كالباطنية للإنسان والروحانية بالأربعة، ثم احراز قول ثالث وهو، أن الطريفية أثر بوجود قطع عند القاطع

أقول: الطريقة بقطع تتصور على حمة صوره:

- ١ - إن الطريقة تكون عن ماهية القطع
 - ٢ - إنها تكون من لوازم ماهية القطع.
 - ٣ - إنها عين وجود القطع.
 - ٤ - من لوازم وجود القطع.
 - ٥ - إنها تكون أثر وجود القطع عند القاصع. ولحق أن الطريقة كثر من جوهر وجود العلم المتحققة بوجوده، فإذا وجد العلم وجدت لإراءة وأما الإصابة وعدمه فهي شيء آخر.
- فأما له لحقق لذتي قدس سره من أن طريقة كل شيء لاند وأن يستي إلى علم، وطريقة العلم لاند وأن تكون دائمة له، لأن كل ما بالعبير لاند وأن يستي إلى ما بالذات، وإلا لم شمس. كلام صحيح لو أراد مقناه.
- أما الجهة الثانية، أعني حجية القطع وكونه مستخر أو معذراً، ورتب يعتبر بها بوجوب متابعة القطع، ففيها أقوال.

القول الأول: قال بعض المحققين تبعاً للمحقق الخراساني قدس سره في المتعلقة بما حاصره: إن حجتته إنما هي بالرم من العقل وبحكمه بتقريب أن لنقطع آثاراً ثلاثة.

الأول: إن بقطع طريق إلى الواقع وكشف عنه، وهذه الكاشفية إما أن تكون نفس بقطع أو من لوازمه تكوياً، فإن أصاب فهو، وإلا فبطلان به. الكشف الرغمي.

الثاني: إنه بلوحدان يرتب على هذه الكاشفة حكم العقل بحسن طاعة المولى وقبح معاصيته، وإن إطاعة المولى يؤثمة من لدم والعقوبة، وعصيانه يوجب حساً لمؤحدة من المولى، لعدم حصول عرضه، وشتمت هذه الميزة باب الحسن والقبح.

الثالث: يقدح من هذا الحكم العقلي الداعي في نفس عبد الخري
لنعمي طبق القطع.

والآثار الثلاثة: الأول من ذاتي، والثاني عقلي، والثالث فطري،
فاكتشف دمي وحس لإطاعة وقع العصاة وغيرها عقلي، ويقدح الداعي
فطري.

فإد حصل القطع بحكم مولى يخص لورمه من حكم عقل واخري
العمل الذي هو لازم اللارم، ونثر لأثر، وهذا أيضاً أثر للقطع؛ لكن مع
واسطة حكم العقل، ولقطع حجة بحكم العقل، لأن التحجير والتعديرترتب
عن قطع بواسطة حكمه.

وأحيب عنه أولاً: إن الحجة على هذا التعديرتدور مذكر آثار بقطع دود
مذار نفسه.

وثانياً: إن حركة لإنسان نحو ما قطع سفعه وحذره متى قطع نصره لسبب اللرام
من العقل، بل المشافهة حت نفس، ولا خصائص به بالإنسان؛ بل الحيوان
يضاً بغيره يُحت نفسه، ويتحرك إلى مزاره نفساً به، ويحذر متى أدرك
صره.

ود الحجة حت النفس وإن كان يحرك الإنسان إلى ما قطع سفعه، إلا أنه
تحريك تكويسي لا بحث تشريفي

القول الثاني: فإن بعض الأسباب إن حجة انقطع تكون من لوازمه
العقديته ما حصه: إن القطع هو نفس لإكشاف وداته، واعتقل شأنه
الإدراك ليس إلا، وإد حصل القطع بحكم المولى والعقل يدرك حس لعمل
وقد ما قطع به وقع مخالفته، ويدرك صحة عقاب المولى عنده المخالف لقطعه،
وعدم صحته عقاب العامل بقطعه ولو كان مخافاً بواقع. فاحجة أي استحجير
وتعديرترتب على القطع بواسطة أدرك العقل اللارم للقطع. ثم قال:

وإدراك العقل ذلك لا يكون محل حائل أو سوء العقلاء، تكون الحجية من الأمور لمحمولة أو من القضايا المشهورة، بل من الأمور لواقعة لأرسة، كما هو الحال في جمع الإستلزامات العقلية. وقال: أمّا الحري العملي - وفقه قطع به قطري، منشؤه حت النفس، فيحرك كل دي حس نحو ما يراه معاً له ويتحذر مقابراه ضرراً عليه.

القول الثالث: قال المحقق الإصفهاني قدس سره: إنّ حجية نقطع ثبوت سوء العقلاء، تنصّب إنّ شأن قوة العاقلة ليس إلّا إدراك لأشياء لا يبعث منها، كما لا يبعث ولا تحريك إعتاري من العقلاء، والأحكام العقلانية عبارة عن القضايا المشهورة التي تصانقت عينا آراء العقلاء حفظاً للطعام، وإبقاء نسوع؛ كحس العدل وفقح الظلم، وبطابق هذه الكسرى العقيدة المسلّمة على ماتعنى به القطع علّة لوجوب متابعتها.

وقد علمت بوضوح: بأن الطريقة عن ذات القطع وبهتته، وبعد هد إذا تعلق قطعك عن حكمه إنّ أمر المولى 'و بهه، ترى يدرك العقل بأب محالته ظلم على المولى، وحلاف عدل في عالم المودّة. وبعد هذا يدرك العقلي أنّي هو صغرى القضية، لا يبق حالة مستطرة في إدعاء العقل بباطل كسرى بعصّة. وهي كلّ ظلم قبيح، وكل عدل حس، بأراء الجمهور على المقطوع به، فانقطع حجة سوء العقلاء، أي وسطة في تطبيق القضايا المشهورة على المقطوع به، وهذا البناء قد أمضاه الشارع؛ ويجب إتباعه

في كلامه قدس سره مواقع للتطرّ، منها قوله: إنّ شأن قوة العاقلة ليس إلّا إدراك الأشياء.

عنه: إنّ العقل مدرك وحاكم ومسؤول، لأنّ إذا سألك العقل عن حكم

إلرمني مثلاً سألساء: هل شكر المعتم واجب أم لا؟ بالوحدن، برى بجيب:
أني أدرك، به واجب، أي شيء متصف بالوجوب واللزم ولاشتر بان درك
العقل حكم الواجب، وتلطف عنه هو حكمه. وبعبارة جامعة دركه بالنسبة
للمبادي التصورية، وتصديقه بالنسبة بين طرق القصية غير قابل للإنكار.

فتحديد درك العقل في حيلة التجريد عن الحكم، بطلانه لايجاح إلى
أكثر من بيانه، فلاممكن بكار حكم العقل.

ومها قوله: إطباق لقضايا المشهورة على ماتعتق به لقطع بتوسط لقطع
علة لوجوب متبعة القطع.

فه أولاً: به يوجب إستد الثوب أو العقاب بعد متبعة القطع أو مخالفته
إلى آراء لعقلاء. وهذا بديهي البطلان.

وثانياً: لوكون رأي الجمهور قاعدة لحفظ انضمام، لكن أمراً وراعاة في
العلن فقط دون السر.

وثالثاً: يرم أن يكون ثواب والعقاب لمناعة القطع ومخالفته قهرياً،
لايكون للمرهان إليه سبيل^١.

ورابعاً: إن العقلاء في أي زمان ومكان حقيق وأجذب الآراء على قبح
الظلم وحسن العدل^٢؟

وحامساً: بقدر حسن وطمم قبح، من الديهيات التي لا تقبل الحدل
والنظر حتى تطرح على أنظار الجمهور بتصويب.

وسادساً: نسة التعبد للعقلاء في مدركات العقلي خلاف الداهة.

سابعاً: آراء الجمهور تتشكل من رأي كل واحد منهم، وأنت ترى ناتج
ليس لكل فرد إلا حكمه العقلي.

١ - قل بعض: هذا اللزم يطبق على القول بأن حجية القطع من لوازمه الذاتية، فتأمل.

٢ - يرد عليه ما أوردهاه على الوجه الثامن.

ثامناً: إنّ حجة «قطع» و«خرى العمل» على طففه كانت ثابتة في عصر
م يكن فيه إلا شر واحد، فممكن فيه عقلاء ليتحقق الساء مهم، ولم يكن
نوع ليكون العمل بالقطع لحفظه.

وفيه. إنّ لكلّي الطبيعي يتحقق ويوعصداق واحد

وتاسعاً: إنّ لأوامر اشريعة ليست بتمامها دحيّة في حفظ النظام، وإن
أحكام الحدود والعصص، وإن كانت كذلك، ولو حجت المسية، وإن
ممكن أن تكون كذلك؛ إلا أن حلاً من العادات، كوجوب الصلاة التي
هي عمود دين؛ لا ربط لها بحفظ نظام أصلاً.

وفيه: أتى نظام أوثق من حفظ الارتباط المكوّن للإنسان مع باريه لتأن،
هذا إذا أخذنا مفهوم التقم بمعناه الأعم، وهو الأوجه.

القول الرابع: قد بعض الأكابر قدس سرّه: إنّ لقطع موجب لتتخر الحكم
وقطع العذر، لأنّه كشف في بطن القاطع بلاحتلال الخلاف، وهذا كاف في
حكم العقل والعلاء بالشّخّ وصحة الإحتجاج، وهذا - أعني - يقطع العذر
وصحة الإحتجاج - من آثار قطع نفسه بترتب عليه، بلا حمل جاعل^١. وقد
مضى في ص ٤٣ أنه قدس سرّه قال: بأن الطريقة أثر بوجود القطع عند
القاطع. هذه كلمات القوم.

أقول: قد مضى في بيان معنى القطع ص ٣٣. إنّ القضع يكون من بوازم
العلم لدعوى وهو درجة من العلم. فالعلم بما حصور وشهور، أو هو يتقاس، أو
هو قريحة ودرك نوري، أو هو صورة حاصلة عند التمس أو غيرها على أي
تقدير، إذ بلغ علم العبد بحكم المولى حد الإذعان والإعتقاد، يقطع ويبد عنه
الشوائب والإحتضلات ويبدّ معار تموّذها، هذا هو القطع، ونعقل مدرك

وحاكم، يدرك أن محاماة الموتى ظلم فبسط وموقفه عدل حسن، فالقطع نفسه يوجب لأن يحكم العقل بوجوب متابعته على نحو السخر وبعثة الثامة، ولفظ العذر وصحة الاحتجاج من آثار نفس القطع يترتب عليه بلاحص تشريعي، فالمحبة تكون من الأحكام بعقبة ثامة بوجوده. وث آخري العملي طبق القطع المشوه يمكن أن يكون أمور مختلفة.

أما الجهة الثالثة: هل يمكن بشارع اصع عن لعمل بالقطع أم لا؟

الاصع: حجة على جميع لذلك المروية على نحو لسان حجة بد التشريع ند، فلا يمكن للشارع اصع عن العمل به قطعاً.

بب ذلك على مسمى يقوم: إن حجة قطع قائمة على ركس.

الركس الأول: أن القطع صريح في الوقوع وكاشف عنه

الركن الثاني: يترتب عليه دلوحاد حكم العقل أو دركه، موفقة حكم الموتى حسن وعدل ومؤمن من بدم وعقاب، ومحاماة حكمه ظلم وقبح؛ يوجب بدم وعقاب

مرفع حجة عن القطع شرعاً تعبد لا يمكن إلا سي كشف القطع، أو سي حكم بعقل، أو سي بقطع نفسه، كل ذلك غير ممكن.

أما بي كشه: تعبد شرعاً، الراجع إلى عدم وجوب إتباعه أو إلى المنع عنه، راجع إلى ترخص فعل ما يقطع حرمة، أو منفع فعل ما يقطع بوجوه؛ فهو غير معقول، لأنه كيف يمكن أن يدعى به مع الإدعاء بضده ونقصه من الحكم المقطوع به في مرتبه وحده؛ وهي مرة الحكم لوقعي.

أما حكم العقل: فإنها هو على نحو السخر والعلية الثامة، لأعلى صيرف الإقتضاء والتعليق على عدم المنع عنه شرعاً، كي يمكن بي حكمه.

توضيح ذلك: إن حكم العقلي على قسمين:

الأول: أن يكون معتقفاً على أمر من الأمور، كالبرءة العقبة وإن إجراءها

معلق على الفحص واليأس عن الظفر بالحقنة على التكيف.

الثاني: أن لا يكون معصياً على أمر؛ بل يكون مستخراً من الأول بدون حاشية مستطرة؛ مثل تعلم التفصي، وهذا قسم لا يمكن ترحيص فيه. ولا ريب بعد أمر المولى وحكم بعقل بوجوب الإطاعة، يكون المانع عن المباحة ترحيصاً في المعصية؛ وهو قبيح - حتى من الأشعري - لما نال بعدم الحس وفتح - في صورة كون العقل به حكم تحييري. وأما إذا كان تعليقاً فلا إشكال في الردع عنه، لأنه من الأول كان موطأ بعدم البيان، والردع بيان.

هذا على مسلك التحقيق من أن العقل حكماً، وهكذا على مسلك القائلين: بأنه ليس بعقل إلا لدرك، فإن إدراك لزوم التبعة وفتح تركها يلزم عدم إمكان المانع عنه في التحري دون تعليق.

وأما في القطع: فيلزم منه التسلسل.

بيان ذلك: إذا قطع العبد بأن الخمر حرام قطعاً شخصياً، فستح حرمة شربه، فإن لم تكن الحرمة ثابتة له؛ وقطع بأن هذا القطع مردوع عنه، فمنع لكلام في القطع بالردع، فيحتمل أن يكون هو أيضاً مردوعاً عنه، فيقل الكلام إلى ما يؤول إليه هذا انقطع ويتسلسل، وهو كما ترى.

قال محقق الإصعدي قدس سره: إن حكم المأمور من طرف الشارع ثانياً - سواء كان موافقاً لما تعلق به لقطع أو مخالفاً له - يوجب إحتماع المثبت في الأول، وإحتماع الصديق أو المتناقض في الثاني في نظر القاطع، وبما أن دعاه بإحتماعها محال، فلا يمكن له تصديقه، فلا يعقل صدوره من المولى.

والتحقيق: إن الحكم سواء كان معي الإردة والكراهة، أو لبعث والرحم الإعتاريين ليس فيه تصدق وتمائل، لأن التصادق والتمائل من صفات الأحوال الخارجة للموجودات الخارجية.

من مانع من إحتماع العتق إنما صدور الكثير عن الواحد لو انتفت العتق

لـمستقلان عن دَع واحد، أو صدور لواحد عن الكثير لو ابتعث عن دعوى،
 فإنَّ لفعل بـوحد عند تصاد مكلف لمولاه بـصدر عن بعض مستفتي برم
 صدور الواحد عن الكثير، كما أنَّ صدور انقضي باعث ولزجر لارمه إجماع
 المساقطين، فدعوا باعث مدعي إيجاد الفعل، والزجر مدعي تركه.
 وقال بعض لأكاره قدس سره: إنَّ منع عن العمل بالقطع يلزم المع عن
 العمل بالقطع به، فبم إجماع الإردس المنصدين على شيء واحد، وهو محال
 لنخص: إنه لا يمكن للشارع: المع عن العمل بالقطع.

نقض ودفع:

قال المحقق خر سائي^١ ونعمه المحقق مروي^٢ قدس سرهما وبعض المحققين:
 يقص هذا منع شارب عن العمل بالنقض القديم.
 تارة، من حيث، أنَّ بعض بالحكم يعني مع الترخيص في خلافه فعلاً،
 يوجب القدر بـجماع لتقيصي^٣ أو ضنين، وإذا صحَّ منع عنه فليصح
 بالنسبة للقطع لجامع الترجحان بينهما.

وآخرى، من حيث، أنَّ لفعل مستقر بعد تمامية دس الإسدد على
 الحكومة بمخترية لظن بما هو ظن، والظن الخاص من يقه من يكون حكماً
 مستقلاً من بعض ولشريع، وقد منع لشارع إتباع هذا الظن؛ فإذا صحَّ منع
 عن اتباع هذا الظن، صحَّ في لفعل الذي يستقل بفعل بمختريته لوخذة
 الملائك معاً وحواراً.

ويدفع الأول: بأنَّ المرد من لحكم الصغر - هو الإنشاء مدعي حسن
 لذعي وهو عقلاً متقدماً بالوصول محو من أخطاء - والمقطع به حيث أنَّ

١ - في تعليقه على الرسائل

٢ - في القلاب

وصونه حقيقة، يكون موصل مصداقاً للبعث حقيقة، فلا يفعل نعمتاً حقيقياً
آخراً، ولا حرماً حقيقياً عنه.

وبدفع الثاني: بأن وحوث الإساءة في نقطع حكم تحريري من بعض عدم
معتق على شيء أصلاً، بخلافه في الظن، وبأن حكم حقيقي منه، معتق على
عدم التهي عنه، من هي الشارع عن القدس نعم: رتب هذا النص غير مستقر،
والعمل على طبقه باطل.

تنعيم:

فبعض المحققين هل يكون حكم البعض من ت. اسكسف و مطلق أو
من أثر الفنع؟ مثلاً هل يكون حكم البعض من أثر السكسف اسكسف،
أو من أثر مطلق، ولو لم يكن في الواقع منه؟ فيه خلاف.

قال المحقق الثاني فذهب سراً لبعض ع. ر. ب. الشيخ لأعظم قدس
سره: إنه يكون من آثار السكسف باعتباره، فإن من غلبة أثره حرر حكم
عقده بالإحتياط، وفتح الإرتكاب من باب أن المصلحة تكون في الواقع لا في
القطع، فتحرر.

وقال محقق العراق قدس سره سراً لبعض ع. ر. ب. الشيخ لأعظم قدس
سره أيضاً: إنه يكون من آثار نفس القطع الظرفي، وهو بضعة الخاصة عند
الوحدان، من قطع رتب في بذل أمداً نهر وولم يكن فيه إلا هرة

مبحث التحري

المقام الثاني: في التحري:

من يثبت حرمه يعرف حرم الإفساد نصه في شروع في محبت لانه من
التشبيه على أمور:

الأمر الأول: إن سحري حسب الإصطلاح الأصولي: هو محامه الفضع غير
المصدوف. مثلاً: قطع دابة هذا مع حرم وحرمة، وشرب بإعتداد أنه حرم فتش
أنه ماء. ويكون في مقايله الإعتقاد.

والإفساد. هو إذا اعتقد مثلاً بوجوب شيء، وفيه به بإعتقاد وجوب
فتبين عدمه.

والعصية. يطلق على ما إذا كان لوقع نصه مقصوداً بإعتقاد، كمن شرب
الظمر الواقمي على أنه خمر.

- حرمة مرور شربة (درست) وان في مجمع البحرين 'واجراً على القول بالضرورة أي أسرع بالشحوم عليه
من غير تردد أي من غير تردد والصحري عيب النعمه لغة من نصه. كما ان الإعتداد به من الإطاعة
في سحري حسب الإصطلاح الأصولي مناس للعصيان، كما ان الإعتداد بعدمه من بين الإعتداه كما ذكرناه
في المتن

والإطاعة. تكون مواصفة الواقع مع اعتقاد أنه كذلك.

الأمر الثاني: وهو أنه بحث التحري لا يختص باعطاء؛ بل يعم جميع الأمارات والأصوب العملية؛ بل يعم كل منحر للتكليف ويؤكد مجرد احتمال، كما في مورد يعلم الإحتمال بالتكليف، وفي الإفحام في بعض الأضراف داخل في التحري وإن لم يكن فيه لا احتمال لمخافة التكليف، وكذا الحال في شبهات البدوية قبل المحصل.

والجامع بين الجميع هو مخافة الحققة، أي ما يحتاج به المؤمن على العمل، فهو ثبت كون مانع حرماً مائبة أو بالإستصحاب وشره، ولم يكن في الواقع حرماً كون منحرراً. ولو احتمل كون شيء حراماً ورتبه قبل المحصل، وانكشف عدم كونه حراماً؛ كان منحرراً، ولو أنى برحاء عدم الإصابة، وهكذا. فذكر القطع ليس لاحتصاص التحري به بل إنما لكونه أظهر للحجج وأوضح المنجزات.

الأمر الثالث: يحتملوا في ما هو الحاكم لعقبات والثواب إلى أقوال:

الأول: إنها يكون باعطاء الشرعي - أي ما وعد وأنوعه من الشرع - ذهب إليه رئيس المتكلمين الشيخ الفقيه قدس سره.

الثاني: إن ثوب يكون باشتغال واعتبات بالإستحقاق.

الثالث: إنها يكونان بحكم العمل - أي بالإستحقاق - هذا هو المشهور والمعروف.

الرابع: إنها يكون بآراء الجمهور وساء العقلاء.

الخامس: إنها يكونان من تحسّد الأعمام بصورة مأنوسة مُعَرَّجة، وصورة مؤجَّشة مُعَدَّة.

لا إشكال في إمكان بحث التحري سواء على القول الأول والثاني، وأما سواء على القول الثالث والرابع والخامس؛ ففي كل منها كلام لابد من التفرص

له وأخذ النتيجة منه.

أما عن بقول ثالث ذكره بعض المحققين: إن في العسمة الغلب براءع في أن الشارع مصافاً إلى خغل الأحكام، هل حمل قانوناً للمحررت؟ مثل أن يحكم بوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر، وحمل قانوناً من أطاعه يستحق الثوب ومن عصاه يستحق العقاب كما عليه الشيخ الرئيس عي من مسا. أو لا يكون كذلك، من يكون حكم بالثوب والعقاب من العقل، بعد إبلاغ الأمر أو التهي إلى المكلف.

عن مسند من قال: إنها يكون قانون معمول من شرع، فحث التحري يكون حارحاً عن محل النزاع، لأنه لا شك في أن التحري لا يكون موجباً للعقاب، لأنه حمل دون محرمه يكون لإصاعة والعصا، وانتحري يس بعاص ولا مطيع، وبهم يقولون. يجب على الله تعالى من باب اللطف جعل قانون محاربات، لبهم الدس وثقوفهم بواسطته. في العمل الذي فيه الفائدة، وبزجرهم عما فيه المفسدة، وهذا الملازم يكون في المحرمات الواقعية، والمحلات الواقعية، وعنده أن هذا حرام لا يوجد مصلحة ولا مفسدة حتى يشمل قانون. وأما عن مسلك من قال: إنها لم يكون قانون معمول من شرع من كانا يحكم العقل، فبحث في انتحري على هذا الفرص يكون ممكن من الإمكان. وموضوع حكم العقل إذا وُجد فيحكم بالإحتياج إلى شيء آخر.

وَأما على القول الرابع؛ فإن لمحقق الإصمغاني قدس سره عما حاصره. الحكم باستحقاق المؤنة على نطاعة، ولعقوبة على المعصية؛ هو حش العدل الذي يستحق عليه المدح، وثبغ الظلم الذي يستحق عليه اندم، وهما هدا التقيد ليسا عقبيين لأنهما عبر مدرجين في أصل من الأصول البرهانية؛ بل

١. قال لمناطعة إن البرهان يتألف من البينة، وأصولها: الأوليات، والمشاهدات، والتحريبات،

وخدميات، ولتواترات، ولعقوبات

د حلال في قضايا تطقت عليها آراء الجمهور حفظاً بسطهم، واستحقاقاً اثواب أو العقاب لا يرتد له بالواقع فإنه رتباً يختلف لواقع عنه، بل يكون بآراء الجمهور؛ أي سوء العفلاء.

وفيه. إن أحسن بعدد وقُح الظلم من الديهيات التي يدركها بعقل، لا تقبل الحد، وسطر حتى تطرح على أطار الجمهور للتصويب. أصف إلى ذلك: آراء الجمهور نستكمل من رأي كل منهم، وأنت ترى بس كل فرد منهم إلا حكمه بعقلي ومعل العملي - عن تعبيرهم أي آراء الجمهور - يكون تحت العسل انقضى، وهو حجة لله تعالى، وهو يدرك ونحكم بأن أمر الله وبهي الله حد الله، وحد الله حق الله، واشعدي عند ظلم والضم فيج، وأما كفة ثواب بحنة وعقاب الشنة وكيفيته فحاج عن إدراكه، مربوطان، لموي أت على القول الخامس: وهو أن العقاب واثواب يكونان تحت الأعمال؛ فقيه مملكان:

أحدهما: إن العقاب والثواب بس لا أثر بعمل. يرد عليه أولاً: أنه يستلزم أن لا يكون الحنة والحجم مربوط عن الله تعالى. وثانياً: إنهم قد تلون بالسحة، ولا سحية بس معصية والحيات والمار وسائر ما في الحميم، وبين الطاعة والرضوا وسائر ما في الحنة. ثانياً: إن المراد بحنة الأعمال هو أنه يُخلق بقدرة الله الكاملة من الأعمال الحنة لصاحبها في الحنة ما وعد، ومن لمعصية لصاحبها في الحميم ما وعيد.

تحت الأعمال بهد المعنى صحيح موافق للروايات.^٢

١ سورة البقرة: من الآية ٢٧٩. ومن يتعد حدود الله فعليه لعنة المظالمون.

٢ بحث الرقي طاب ثراه في جميع سمعات ما يقارب الخمس سمعات في تحت الأعمال، تحت عنوان فصل إن العمل نفس الجزاء. قراجع

هذه الأقوال الخمسة حول مسألة ما هو الحاكم لتبوت واعتقادات،
والصحيح عندنا أن الحاكم للعقد وثبوت فعل، أي للاستحقاق،
والفصل^١، والجعل أي تجسد. والتعبد. لأنك بعد الاعتقاد بأن الله تعالى
جمع بكالات وبعد التصريح بالآيات والزوايد يرى ذلك كلامه هـد يمكن
من بوضوح، بل بسدفة لا يفتح إن بيان. ولعل مراد رئيس متكلم الشرح
المفيد قدس سره ليس بصرف التعبد بل مقصوده هو ما قلناه.

تلخص: جواب أسأله أن الحاكم بعقبات وثبوت هذه الأمور لأربعة،
في هذا خوب دحد التمسحة بأن بحث التحري يمكن من الإمكان.

الأمر الرابع: إن بحث تحري هل يكون من مسائل الأصولية؟
قالوا: إن البحث في التحري مرة يكون من مسائل علم الكلام، ومرة من
مسائل علم الأصول، وأخرى من مسائل علم الفقه.

فيكون جواب بحث بأن تحري هل يكون موجهاً بحسب العقبات أم لا؟
يصير البحث كلامياً، لأنه يبحث عن شخص والفصح في الأشياء.

وإن عنوان بحث هل يوجب تحري في المحرّرة عنواناً مخالفاً بعنوان
الواقع، أعني هل يكون الواقع الحلال بواسطة المحرّرة حراماً أم لا؟ فتصير
المسألة من مسائل علم الأصول؛ لأن المسألة لأصولية هي ما تكون كبرى
كلية في الفقه.

وإن عنوان بحث بأنه بعد استقلال بعض الفصح، وإنشائه في علم
كلام، هل يكون الفصح بعضي مستقلاً للحكم الشرعي بحرمة أم لا؟ أعني
يسكتشف من بفتح الحرمة أم لا؟ فتصير المسألة فقهية

د عرفت. أن بحث تحري لا يختص بالفصح بل يضم جميع الأمور

١ - سورة الأنعام الآية ١٥٩ «مَنْ جَاءَ دَالِحَةً فَلَهُ عَشْرُ أَثْمَالِهَا وَمَنْ جَاءَ دَالِحَةً فَلَا تُغْنِيهِ إِلَّا مِثْلُهَا» وَلَمْ
يُلَظِّمُوا

ولأصول العميَّة، وأن بحث التحري ممكن من الإمكان، وأنه من لمسائل
الأصولية أيضاً.

فقول: "وتجزي وحاش الحجة ولم يصادف الوقع، هل يوجب ذلك حرمة
فعل المتحرى به، أو موجب استحراق العقاب مع بقاء فعل المتحرى به على
ما هو عليه، أو لا يستحق إلا دماً؟ أفوات.

فيبحث البحث في التجري في جهات:

الأول: إن سوء السريرة وحسن السريرة، هل هما إكتسابان كي تكونا
إحتريتان أم لا؟

الثاني: على فرض أنها إكتسابان وإختياران، هل لتحرى فيح أم لا؟

الثالث: على فرض قبحه، هل هو مستترم للعقاب أم لا؟

الرابعة: في البحث عن حرمة الفعل المتحرى به وعدمه

أما الجهة الأولى؛ فقول: إن اتحرى يكشف عن سوء السريرة وحسن
الباطل، عن جميع الأقوال، ولا خلاف في هذا المقدر، وإنما يحتفوا في أن سوء
سريرة وحسن السريرة هل هما إكتسابان لنفس أم لا؟ بقاء قوم وأئبته
آخرون؛ وبهين مسكان:

الأول: ماذهب إليه المأهويون، مهم المحقق الخراساني قدس سره: بأن سوء
السريرة وحسن الباطل هما تعداها عن ساحة الزبونية في لأرن، ومفادها
حسن سريرة وطيب الباطل. ونفس الماهية إقتضى الوجود منه تعالى بسان
أجل محسب استعدادها، فسوء السريرة وحسن الباطل دانسان، والذاتي
لايعمل، وبذلك أيضاً يسقطع السؤال عن إنه لم إحتار الكافر والعاصي الكمر
وعصيان، والمطسع والمؤمس الطفعة والإيعان، فإنه يساوق لسؤب: عن أن
أحمار لم يكون تاهفاً، والإنسان لم يكون نطقاً.

وفيه إجحاح سوء شريره وحش ك طس عن إحصاء العبد مخالف لأصول
لمذهب وضرورياته، ويلزم منه الخير ولظلم والإضرار. وعلاوة على ذلك
بشر شرعي والخير الشرعي هم حركة فاعليته لت من لقولات، والشقاء،
حركة فاعليته في غير غير الشرعي، والتحري لازم أعم مشفوة وسعادة
حركة الفاعلية وفي الشرع.

الثاني: ما يستفاد من بعض أحبار أيضاً: بأن سوء لشريرة هو الظية
الحشة.

يرد عليه: ما أوردها عن لملك لأول، وعلاوة على ذلك أحبار بظية
ول كبت كشرة، ولكن بعضها ضعيف لتد وبعضها ضعيف بدلالة،
لا يثبت منها فرع عملي، كيف يثبت منها عقيدة الخدعة؟ واخترت سوء
شريرة وحسن شريرة إكتسابان بنفس وحدناً وشرهاً، بكل نفس من
التفوس محور وتقوى، سوء شريرة هو مائة انفس لمحورها، وحسن شريرة
متابعة لنفس لتقواها. ول الله تعالى «فألهما فخورها وبفورها قد فلق من ركنها
وقد خاب من ذتها»^١.

فتخص: بأن السعادة والشقاء إكتسابان وإحتباريان، وكذا حسن
الشريرة وسوء الشريرة.

نتيجة لبحث. ما أن سوء الشريرة وحسن الشريرة إحتباريان، يمكن أن
يترتب على شئها لدح وعلى أولها الدم.

الجهة الثانية: هل انتحري قبيح أم لا؟

المتحري علاوة عن سوء شريرة صادر بصدد اخري على طقها والعمل على
وثقها وخرم وعزم فأمرر مخالفة الحقة بفعل ستمى متحري به، ولتحري مسرع

من هذه الحركة الماعليّة.

وهنا أقوال ثلاثة؛ والرائد على ذلك يكون للحظ من الحديث.

الأول: القبح الماعلي والماعلي في فعل المتحرّي به، ويكن هذا القبح عقبي لا يستتبع الحرمة شرعاً. ذهب إليه بعض المحققين نعتاً لأساده لمحقق العراقي.

الثاني: القبح الماعلي دون الماعلي؛ أعني لا قبح للفعل، بل القبح يكون من جهة الماعل المعتمد بمحض العمل لأذي عمله، وهذا القبح يستتبع عصيان الماعل وعصيانه عقلاً. ذهب إليه المحقق الخراساني والمحقق أحمد في والمحقق لإصطهاني والمحقق لثاني قدس سرّهم، ولكن الثاني قدس سرّهم قال. قبح الماعلي في التحري ناشئ عن سوء استيريه وهو لا يستتبع عصياناً والعقاب.

الثالث: ما قاله الشيخ الأعظم قدس سرّهم وهو أنه لا قبح للفعل ولا لماعل، والمتحرّي لا يستحق العقاب ولا يكون عمله قبيحاً؛ بل يكون محرّكاً سوء السريرة، وله بظان من الحسد ويحل، ولا يوجب عدم العمل على أمثل هذه بمجرد سوء السريرة.

وأما القائل الثالث فهو في راحة من رومة المراهق؛ بل لأنه به جواب أدلة القائل بالقبح والعقاب والعصيان. وأما قول القول الثاني فما أنه قتل بالقبح وعقاب، فقد ذكر كلامه في الجهة الثالثة، فابق مناسب للبحث هنا إلا القول الأول.

فتقول: ذهب بعض المحققين إلى أنه التحري قبيح عقلاً - فعلاً وفاعلاً - لكن هذا القبح لا يستتبع حرمة شرعاً، فقد تبيح عقلاً فعلاً وفاعلاً لأن الوحدان حاكم وشاهد بأن هذا ما فعل حيث لمولى. وخرج عن رسوم عبودية وظلم والظلم قبيح؛ وهذا يعاد المترتب على التحري بصير عبواناً بعمل، بصير العمل قبيحاً، فاعمل بنس الفعل، والفاعل بنس العمل.

وفيه. إن أهك والظلم وخروج عن رسم العبوديّة، هذه عبويين حارحة

عن حقيقة التحري: بل ليس هي لازمة عن مفارقه له، فكيف شئت بها قبح التحري؟ سيحىء توصح ديك في جهة الذئبة عند ذكر كلام القائل بأن التحري مستحق لعذاب هذه العاوين، ع لاني معه ريب في فساد.

وأما أن التحري لا يستتبع الحرمة شرعاً؛ فقال: لأنه لازمة بين قبح شيء واستلزامه العقوبة، وبأن منه أيضاً في جوابه انشائي لإحتماع الضدين - في قوته وبعبارة أخرى... إلخ - مبدت عن إثبات هذا مدعى

وستدل بعض الأكسرفذس سره لإثبات هذا المدعى: بأن ترجيح المرحوح قبح، ولا يوجب العذاب، وكذا كثير من نضيج العقبة والعقلانية. ورتبه يستشكل على هذا لمسك، أي على بقول بالصح بعض والمادعي بلا بسباع حرمة، وأمور عديدة

الأقن: بل بقول بالصح بعض وأنه على يستلزم أحد الخالين، وهو إما بصلاب الوقع عت هو عليه أو جماع بضدس، لأن اضلاة مثلاً كانت حسنة و لتحري صارب فسحة، والعاوين تكون عطبية، أي عمل خارجي يعول أنه صلاة، يكون دا مصححه في الوقع، ولا يمكن أن يكون يعول تحري دا مفسدة في الوقع، و عول الجمع يكون من جماع بضدس.

وهذا الإشكال صر سناً لذهب كل من الفقهاء إلى مذهب، من القبول بالصح بعضاً دون بعضي، والأمور بهذه الصبح أضلاً

وأحييت عنه أولاً: لأن الخس يكون من لأمر في مرتبه الذات، ونسج بعده، مع: تبان العمل سحر تحري. فلا عزو في كون شيء واحد حصاً وبعثاً للمحظين، والمصلحة والمفسدة في الخرج أيضاً يمكن اجتماعها للمحظين وحيثيتين

وذلك: رتبة المصلحة والمفسدة تكونان قبل الحكم وعلة له، فالحسن ونسج لئذان بصيرن مشائير بحكم، هما اللذان يكونان في سلسلة العبد

لا المعولاب، وقبح انتحري يكون في ربه المعلول.

وبعارة أخرى: إن التحري قبيح عقلاً، ولكن قسحه لا يؤيد مفسدة حتى يصير سبباً للحكم بالحرمة، وقبح التحري عيني ومن لصفات لوحدة، ويكون ملحاط الأخط، والحكم يكون على طبق المصالح ونماسب لكثته في الأشياء الخارجية، ومصلحة الخارج لا تسري إلى العفن، فالواقع سبب التجري غير مقلوب عن واقعه.

مثلاً: صلاة الجمعة الواحدة في الواقع المأثية به يعود الحرم، لا تكون المصلحة والمفسدة فيها متراهتين ومتصادمتين، فالوحيوب فيها يكون لمصلحة كاملة في نفس الصلاة، ولا ربط لها بالقبح العقلي من جهة التحري، وغير مربوط أيضاً بعالم ملحاط، فبعض ما لم يحكم لعقل بحسبه حكم الشارع بوجوبه؛ مثل زمني الجمعة التي يفصر عقوباً عن ذلك مفسدته، وبعض ما يستقل بقبحه لا يبرم أن يحكم الشارع بحرمته؛ مثل التحري.

يستفاد من كلام صاحب لعصول حوب ثالث عن اجتماع ضدتين، حيث ذهب قدس سره - بعد لقول بترك مفسدة والمفسدة في التحري به، وأن التحري د أحكام حسنة، وأن الضدين لا يصححه تعدد الرتبة - إلى حكم شأني بين الواقعي والفعلي.

أقول: سيأتي كلامه وميرد عليه مفضلاً.

الإشكال الثاني: على مسلك أن التحري قسح فعلاً وفاقلاً، ولكن لاحكم

له شرعاً:

إن الحُس والقبح إنما يتصوران فيما كان الفعل باختيار العبد، وعنوان تحري وكذا المصادفة فيه لا يكونان فبين التصور والإلتفات، فلا يكونان باختيارين، والتحري لا يكون موجب للفسح.

وأجيب: بأنها قائلان للإلتفات، والفعل صدر عن لتحري عن إرادة،

لأنّ الطعان على المولى صادق في التحري وفي المعصية، وهو يكون بالإحتدار. وقد يشته على العبد تطبيقه والتطسؤ لأثر له في هذ المعوان حتى يكون الإشتباه فيه مؤثراً.

أقول: هذ الإشكال كان من المحقق الخراساني قدس سره في تعديقه على رسائل، وفي الكفاية، سيأتي تقريره ببيان أوى ومايرد عليه.
أما الجهة الثالثة: على فرض قبح تحري. هل هو مستلزم بعقاب أم لا؟

ذهب طائفة - منهم المحقق الخراساني والمحقق الهمداني والمحقق الإصفهاني - إلى أنّ المنحري مستحق لعقاب عملاً، والآخرين منهم الشيخ الأعظم - إلى عدمه عقلاً وشرعاً، وقصّل صاحبُ بقصون بين واجب مشروط بقصد القرية وغيره، قار: لا يبعد الإستحقاق في الأول دون الثاني.

وستدلّ محقق خراساني قدس سره في الكفاية بما حاصله. أنّ المنحري أو المُنفِذ إذا عمل على وفق سريره فامتنعاق الخراء باثوبة أو العقوبة، إنّما يكون على قصد العصا و بعزم على الطعان وحدار، لأعلى الفعل المنحري.

وفيه 'ولاً' لا يمكن رفع الثاني بين ما قبله وما قاله قبل صفحة من أنّ التكسّف ما لم يبلغ مرتبة البعث وترحر لم يصرف فعلاً، وما لم يصرف فعلاً لم يكذب بلع مرتبة شخر واستحقاق العموة على المحاكمة.

وثابئاً: الوحداتات مائندرك باخوس الخارجية أو الداخلية.

إنما يرى: بأنّ إستحقاق العقاب بمنحري ليس منه

أصف إلى ذلك. إنّ المنحري بعدما انكشف له الخلاف كما يعرف أنّه لم يأت بمعصية واقعاً؛ بل تحتل أنّه قد عصى، فكذلك يعرف أنّه لم يقصد المعصية واقعاً؛ بل تخيل أنّه قصد المعصية. وإذا اعتقد مثلاً أنّ ماء الخارجى حار وشره، بعدما انكشف له أنّه لم يكن حاراً واقعاً، كما يعرف أنّه لم يشرب

الخمر، فكذلك يعرف أنه ميعصّد الخمر؛ من قصد الخمر بتحليل وهو الماء الوافعي. وعليه فإذا لم يكن هناك معصية ولا قصد لمعصية؛ من قصد ما يحلّ أنه معصية، فلا وجه للإشترام بكون العقاب على قصد عصيان واعتراف على الظغيان، لعدم تحققها واقعاً.

وقال بعض الأكارم قدس سرّه: إنّ المعصية والتحريّ مشتركان في سوء سريرة وليل وهيحد الرعة وخرم والعزم والحرى العمل، وتمتد المعصية عن التحريّ في بطاق عموم لمحلة عليها دونه

ومن لديه: أنّ العقل يحكم بأن محرمه المولى عن حثّ محرّدة عن كافة المعاوين من الحرّة وأشباهها، فسحة. فالتحرّج محرّدة عن المعاوين ليس بقبح كى يستلزم معاقب، مع أنه لا ملازمة بين القبح والعقاب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى: أنّ المعصية بركات عموم مستحلاً، وهذه معدوب المشتركة بين المصمين عموم مستحلاً آخر، بزم القوم باستحقاق عقاب، مع أنّ العقل والعقلاء يحكمون على خلافه؛ فمن وحدة المسبب - أي المعصية - تكشف سحره لأنّ عن وحدة السبب، فافال في تصور من يمتد العقاب وتداخلها. أي عقاب معصية والتحريّ. لا يرجع إلى محض

يستدل لمحقّق لهدائي على: أنّ المتحرّج مستحق للعقاب بحروجه عن رسوم لعبودية وهتكه حرمة المولى.

وفيه: إنّ رسوم لعبودية: نارية أخلاقي وهو بهو العبد حوفاً وحوارحاً لإطاعة المولى، ومن الواضح هذا خارج عن لأصول. وأخرى حقوقيّ هده هو مدار البحث وهذا لا يستحق إلا فيما كان معمول حذّ أي أمر وسبي، وقبلنا: أنّ حذّه حقّه، ولتعدّى عنه ظلم. ومن الواضح ليس للمولى في فعل المتحرّج به حذّ كى يمتدّ لتعدّى عنه حروفاً عن رسوم لعبودية وأما دعوى أنّ المتحرّج مستحق للعقاب لهتكه حرمة المولى وتوهيبه مقامه.

فيه. إن داعي تجزئ استجزي هو دفاع^١ نائرة الميول السفسطة لاهتك حرمة المولى وتوهين مقامه، فهذا بذعي تجزئ على المولى الخليم انتد الواسع الرحمة، ثم إن بآه ليس للمولى فيما ارتكبه حد وحق، فهو قصد اهتك وأثره لقصد فيه يتحقق معه الهتك عرفاً فهو عاص ومسحق بمعصا، لا منجزة.

وانصح من يرب هذا^٢ وقد ماقاله بعض الأساطين من أن تجزئ مسح عقلاً، وعمل المجزئ به لا يخرج عما هو عليه في مواقع من محبوبة أو المعوضة، وفتح يعلى وإن يكن مسبباً للحكم الشرعي لكنه يستمر حكم لعقل، مستحق العقاب على نفس تجزئ. معني أن يعمل يدره كون المجزئ مستحقاً للعقاب بتعدي على المولى وهتكه وحروجه عن يوم عودته؛ كما في المعصية، فلا فرق بينها من هذه الجهة.

وأما كلام صاحب الفصول: ذكر قلنس سزه في حب الإنبيد: به يد أحرر لواحد أو التبد بسبب طريق معبر ففسس انطرتق بوجد الأمر، فيستحق الثواب على العمل.

وفيه: إن الإسحقاق من الجهات الوقعية لا يصح استاده إلى شيء إلا مع العلم، فتوب بعمل الذي نُسب إلى أخبار من مع يكون تفضلاً

١. في دعاء بوجره شيء بهي في نصبت حين عصيت وإن برم شئت حد حة، ولا أثمر في ششفت، ولا تفرقتك مستقرت، ولا عبتك مبهوت، لكن حصاة عرفت وسوأت بي نفسي وعيبي هو ي وديني عنها سقوى

٢. قال حازمي في دره الساجد: لا بد بعمل المجزئ به مع ذلك بعد من ليس بالمتد، لأن تعرض للكلام ففسس أقدم على مقتضى الخفة لا مسح دهر بوي ولا حد بولونه بل عيب شقوة كرههم هوي بفسس على نفسه ولا سكر في سافس بعمل المجزئ به مع عدم التجدد مع ذلك العاوين لا يقع فيه أصلاً

ومن هذا ظهر الكلام قبل تعيين جعل شرع في مسحق تقوية، وبه لا وجه لاستجزي له عمل من حيث أنه لا عمل له بعمل الخارجي بعبودية، بعدم كونه محرم ولا مبيحاً عقلاً

لا يستحقاقاً. وذكر في بحث التحري: إن قبح التحري يختلف بالوجوه والإعتبارات.

وقد قدس سره في مفصل لأخبر من الإحتياط والتقليد ما هـد لعنه، وثم إذا اعتقد التحريم فلا يبعد استحراق العقوبة بعبه وإن كان بطريق غير معتبر، نظراً إلى حصول التحري بعبه، إلا أن نعتقد تحريم وحب غير مشروط بمقصد القرية، فإنه لا يبعد عدم ترتب العقاب على بعبه مطلقاً، أو في بعض المورء نظراً إلى معارضة الجهة بوقعة بجهة الظاهرية، فإن قبح التحري ليس بعدد دتاً، بل يختلف بالوجوه والإعتبارات، فمن إشتهه عبه مؤمن ويرع عالم بكونه وحب القتل، فحب دت الكافر فتحري ولم يقدم على بعبه؛ فإنه لا يستحق بدم على هـد التحري عملاً بعد من انكشف له بواقع وإن كان معذوراً لوقع، وأظهر من ذلك ما بوحرم بوحوب قتل بتي أو وصى بتي فتحري ولم يفعل، ألا ترى أن المولى الحكيم إذا أمر عبه بقتل عبه له فصادف بعد إنبه وقطع بأنه ذلك العدو فتحري ولم يقبته، إن مولى بـ إطلع على حبه لا يبدقه بـد التحري، بل برصى به، وإن كان معذوراً لوقع، وكذا بونصب له طريقاً غير المقصع إلى معرفة عبه، فأذى الطريق إلى بعبه بـد فتحري ومفعل، وهذا لإحتمال حبث يتحقق عند التحري لا ينجبه إن لم يصادف الواقع، وهذا بدمه العقل بـعمل بمقتضى الطريق المصوب. ب بـه من بقطع بسلامه من بعبه بخلاف ما لبورك بـعمل به، فإن لمصوب به عبهها.

ومن هـذا بظهر أن التحري على الحرام في المكروهات الواقعة أشد منه في مباحاتها، وهو فيها أشد من مذبوباتها، ويختلف بـحلالها صعباً وشده، كالمكروهات، وبمكن أن يرعي في واحدة الواقعة ما هو الأقوى من جهاب وجهات التحري.

وقل قدس سره في مكان آخر: إن التجري إذا صادف لمعصية الواقعة
تداخل عقابها.

فإن بعض لأصحاب: مقصود صاحب المصوب قدس سره إن قبح التجري
لا يكون دتاً، بل يختلف بالوجه ولإعتبارات، فإذا صادف الفعل التجري به
لمعصية الواقعة كان فيه ملاكاً للفتح: ملاك التجري، وملاك المعصية
واقعية؛ فلا عدلة تدخل العقوب. وفتح تجري - في هذا الموضع - يكون
أشدّ مما إذا كان الفعل التجري به في الواقع مكروهاً، كما أن فتح - في هذا
لموضع - أشدّ مما إذا كان الفعل التجري به مباحاً، والفتح فيه أشدّ مما
إذا كان الفعل التجري به مستحباً، وأما إذا كان الفعل التجري به واحداً في
مواقع فيقع الترجيح بين ملاك تجريب وملاك فتح تجري، مرتباً بتأويل،
ورتباً بكون ملاك تجريب أقوى منفتح، وبأن يكون فتح تجري أكثر
قبحاً.

ثم و. ومذكرو قدس سره مشتمل على دعوى ثلاث:
الأولى: إن فتح لا يكون دتاً لتجري؛ بل قدس لأن مختلف بالوجه
ولإعتبارات.

الثانية: إن لجهاظ الوقعة - بواقعيّتها ومع عدم الالتفات إليها - توجب
اختلاف تجري من حيث مرتب الفتح؛ بل توجب رواه في بعض الموارد
الثالثة: تدخل العقابين عند مصادفة المعصية الواقعية.

وهذه الدعاوى فاسدة بتمامها

أما الدعوى الأولى: فيها أن التجري على عون وهشكه سعيه مصداق للطلم،
ويفتح لايفتح عن الطلم، فلايفتح عن التجري؛ بل يرتب عليه محو ترتب
لمعلول على علته الشامة.

أما الدعوى الثانية: فيها أنه لو سبب اختلاف التجري من حيث الفتح،

لا يمكن أن يكون الأمر غير الإحساري رافعاً لقبحه؛ لمذكره سابقاً. من أن
أجهت التي لها دخل في الخس والفُح لانة من أن تكون من الأمور
الإختيارية المنصت إليها، ومصادفة أجهت بواقعة بسب من الأمور
الإحسارية، ولا ممت يذنبت بها لمكلف.

أما الدعوى الثالثة: فهي أن استحقاق العقاب دائماً يدور مدر هتك الموق
واستعدي عليه، فلا فرق في ذلك بين التحري والمعصية بواقعية، وليس في
المعصية بواقعية إلا هتك واحد، فلا ملاك لمعدّد العقاب حتى يندرج
بالداخل، ولعله بوضوح أن بعض لا يسحق إلا عقاباً واحداً، بلزم صاحب
الفصول بالداخل مع الإلزام بتعدّد الملاك.

والصحيح: إنه لا تعدّد في الملاك على ما عرفت، فلا تصل التوبة إلى
الداخل.

أقول: يدري أن الأخوة الثلاثة ليس شيء

محقق الخواب هو أن يقال على فرض فتح تحري؛ فبحه لا يستلزم
العقاب كما عرفت، وعلى فرض إستلزام عقاب تحري، لا يوجب تعبير فعل
استحري به عقاب هو عنه كما ستعرف. والأشبه التي ذكرها قدس سره أحسية
عن المقام، لأن الإلتصاف المذكور فيها يكون لأجل تشقي، وهو مستحيل في
حقه تعالى.

فإن الشرح لأعظم قدس سره: الأدلة التي يمكن الإستدلال بها على
استحقاق تحري للعقاب أمور كتبها نافضة:

مها: الإستدلال القتي وهو: سوفرض شخصان قاطعين بأن ما في يانهما
خمر، ثم شرب كلّ منهما ما في يانه، وكان في الواقع في أحد الإثنان حروفي
الآخر ماء، فبأن أن يستحقا العقاب أو لا يستحقه، أو يستحقه من صادق
قصه الواقع دون الآخر أو بالعكس، لا سبل إلى الثاني والرابع، إذ لارمها

القول بعدم الإستحقاق على اعصية؛ وهو باطل. فيدور الأمر بين الأول والثالث، وحيث أن الثالث مستلزم لإنفاذ إستحقاق عقاب بالمصادفة لواقع؛ وهو خارج عن الإختيار ومصادف لمقتضيه العدل، فتعين الأول.

وقد قرّر الشيخ لأعظم قدس سرّه وجه بطلانه. إنّ مستلزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لأنه عصي إختياراً دون من لم يصادف. فذلك: إنّ النصوص بالإستحقاق والعدم لا يحس أن ساطع هو خارج عن الإختيار؛ ممسوع، فإنّ العقاب بما لا يرجع بالأحرى إلى الإختيار فصح، إلّا عدم عقاب لأمر لا يرجع إلى الإختيار، فصح غير معلوم.

وقال المحقق الخراساني قدس سرّه في وجه بطلان هذه المعالطة، بما حاصله: إنّ المحصن ممكنه تشكك في شقّ لثالث بين العاصي والمتحرّي، فيستلزم باستحقاق الأول بعقاب دون الثاني، أمّا إستحقاق الأول فمستحيله عن عمد، وأمّا عدم إستحقاق الثاني فلعدم محالفة أصلاً وسو عن غير عمد. بالحكمة: قاس هذا مستنداً للامتناع بالمتنص.

أقول: جواب الشيخ الأعظم قدس سرّه عن المذهب الثاني لا يكون تاماً، وإن كان مرهان غير صحيح أيضاً، لأنه أحاط من جهة الإختيار في العاصي وعدمه في المتحرّي. وستعرف منّا بأنّ لفعل الصادر عن المجري يكون فعلاً إختيارياً لا قسرياً ولا طبعياً، ولكن لحظاً يكون في تنسيق؛ فعليه ليس صحيح.

ومما: حُكم العقل بفسخ التجرّي. وأحبّ عنه: إنّ حُكم العقل باستحقاق الدّم إنّما يلازم إستحقاق العقاب شرعاً إذا تعلّق بالفعل لا بالفعل، فمستند لو سلّم حُكم العقل لا سلّم كونه لنفس الفعل؛ بل لأنه يكون كاشفاً عن سوء سريرة.

ومما: سوء عقلاء على تفسيح التجري. وأحبّ عنه: بأنّ التفسيح أيضاً

لا يُعصب إتهام من جهة سوء استبرره أو من جهة الفعل، والظاهر كونه للأوّل.

واستُؤيد على إستحقاق التحري للعقاب بالإجماع والكتاب والسنة.

أما الإجماع: في موردين: أحدهما دعوى الإجماع والإجماع في كثير من فتاوى الفقهاء: على أنّ الظاهر يصيب الوقت إذا تأخرت الصلاة واكتشف عدم الصيق عصى سيّده^١، ولا يكون العصيان إلّا للتحري، لأنّه ما فعل قبيحاً إلّا من جهته.

ثانيهما: إنهم يدعون الإجماع على أنّ سدوك طريق حطر وسوم يكسر كذلك بطلان الحظر حرم، ولا تكون حرمة لا من جهة التحري.

وأجاب شيخ الأعظم قدس سره عن هذا الأمر: بأن الإجماع الذي ادّعيت أنّه لا يكون محضاً، ولمعول منه غير سديد، والمسألة أيضاً إحتلافة على أنّ الكلام في المسألة كلامية والإجماع لا يكون كشفاً من حكم الفعل؛ وفتوى فقهاء والإجماع يثبت المسألة الفقهية على فرض لقمانته، فإنّ العمل يمكن أن يكون قسحاً، ولا يكون مباحاً يحكم على طعنه، وانحوت والحرمة شرعيّة لا لأمر لقبح العمل.

ولكن حق الحبوب كما قال بعض الأساطين: إنّ محل الكلام في التحري هو، قطع لطريقي، وأما قطع الموضوعي فلا يتصور فيه كشف خلاف باستدلال بالحكم ليتحقق التحري، وكذا لو أخذ الظن في موضوع الحكم؛ بل سؤاخذ الإحتمال منه، في الجميع يكون دسماً واقعاً؛ وسوكان يقطع أو الظن أو الإحتمال محالاً لدواعي كون موضوع الحكم هو نفس القطع أو الظن أو

١- قال في الرسائل حكاي عن بهبه وشيخ الهادي التوفيق في الحياض: بل في التذكرة لوظن صيق الوقت عصى نواحر إلّ يشتر الظن، وإنّ كشف حلاله والوجه عدم العصيان بهي واستعرب بعدم سيّد مشايخ في المعايير.

لإحتمال وبعد إنكشاف خلاف يتبنّى الحكم بانتفاء موضوعه، فليس هناك تحرّج أصلاً.

وبى ذكرناه: ظهر فساد لثبوت حرمة تحريّ الإجماع على أن سلوك طريق مطبوع الضرر معصية ولو إنكشف الخلاف، فبوفات الصلاة منه في سهر مطبوع بضرر لابدّ من بقضاء تماماً، ولو بعد إنكشاف عدم ضرره، وكذا اللّقاء بصيق الوقت يجب عليه الدّر ولو لم يادر كان عاصياً، ولو انكشف بقاء الوقت. ويقال بالتصرّر من موضوع أو لعسل يجب عليه تنعم، فلو نوصاً أو اغتسل مع لظن بالضرر، رنكب حرام، ولو انكشف عدم الضرر وهكذا.

وأما من الكتاب: فالآية الشريفة: «وَلَا تَقْفُ مَا نَسَخَ اللَّهُ مِنْهُ عِلْمٌ إِلَّا الشُّعْثُ وَالْبَصَرُ وَالْفَرَادُ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ غَنَةً مَّوْلًا»^١ حيث صرح بأنّ الفواد مسون. وبالآية الشريفة: «لَا تُؤْجِدُكُمْ اللَّهُ بِالْعُوفِي إِيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْجِدُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ عَفْوٌ غَنِيٌّ»^٢ فإنّ كسب القلب هو العهد والنية والفصد.

يجب عنه: بأنّ القلب تكليفاً مستقلاً وهو عنقاده ببعضائه الحقّة، والقلب مسون ومأخوذ بالنسبة إليها، وأما بالنسبة إلى غيرها لا تدلّ أيّ آية على أنّ قاصد لمعصية من دون صدور فعلها عنه عاصراً مستحقّاً للعقاب، وتدنّ الروايات^٣ «على أنّه لو كانت استيات من أهل العسق يؤخذ بها، إذاً لا أحد كن من بوى الرّبا بالرّبا، وكل من بوى السرفة بالشرقة، وكل من بوى لقتل بالقتل، ولكن الله عدل كرم ليس لحوز من شأنه، ولكنه بشت على ديّات الخير أهلها وإصمادهم عنها، ولا يؤخذ أهل العسق حتى يفعل»^٤.

١ - سورة الإسراء الآية ٣٦

٢ - سورة البقرة الآية ٢٢٥

٣ - في أصول الكافي ١١ من باب من يسم بخرقة و النية

٤ - في قرب لا بد الصّفحة ٦ من صّفحة ١١ صّفحة ١٢ «حتى يفعل بعض مم.»

وأما من السنة: فرواد منها - قوله صلى الله عليه وآله: «بنة لو من حر من عمه، وبنة الكافر شر من عمله وكل عامل يعمل على بنة»، حيث تدل على أن لبنة حراء وحكم أو من العمل بعمل شرعي، وذلك لأن العمل خارجي مركب من الفعل، وهو حركة طهرية مع البنة، وهي حركة طهرية عقيقة وموحده للحركة الطهرية، ولبنة خير من العمل بعمل شرعي.

أجيب عنه بوجه: الأول: إن لبنة عقبة، جعل عقوبات لبنة مع استنكار العقل به خلاف عدل لم يصدر من الله تعالى، فلو كان طهر الآية أو الرواية على خلاف العمل بصرف في بظاهر، لأن الميراث في عقوبات هو تشخيص العقل.

الثاني: إذا انعكس العمل عن السنة ولحقا مستقلاً، ليس لبنة حينئذ عقوب وثواب، وأما إذا لحقها معاً، بأن أتي العمل على طبق سنة، فبنة بادل في هذه الصورة خير من عمه إن كان مؤمناً، وشر من عمله إن كان كافراً.

ثالث: أن تكون بنة عقبة التي هي تكسب على أن عقد في القلب لوأنه لا يمكنه لاضرره قدرته في سبل الله، أو في سبل الطاعون.

في الكافي عن الصادق عليه السلام «إنما خند أهل بيتي سائر لأن بيّاهم في الدنيا أن لو خندوا فيها أن يعصوا الله أبدأ، وبما خند أهل بيته في الجنة لأن بيّاهم كانت في الدنيا أن لو خندوا فيها أن يعصوا الله أبدأ، فبيّاه خند هؤلاء وهؤلاء... الخ».

الرابع: أن لا تكون البنة معنى عقبة بكليته؛ بل تابعة لفعل الخارحي، وحينئذ إن بوى المعصية لم يربكها فليس عليه شيء، كما في رواية مسعدة بن صدقة وغيرها، وإن بوى الخير ولم يوفق فعله يعطيه الله تعالى ثواب الفعل تفضلاً، كما في قوله عليه السلام «إن العبد المؤمن يصغر ليقول: يا رب ارقني حتى أفعل كذا وكذا من السر ووجه الخير، فإذا عم الله عز وجل ذلك منه

تصدق بنية، كتب الله له من لأحر مثل ما يكتب له عمله، إن الله واسع كريم..^١، أو بوى يبين فعل خير بأحسن وجه، أو يباه مع زيادة، وبكى أنه لا بالوجه المربور بقصور، فأناه لله تعالى ثوب مسمى تفصلاً.

مس: إن المراد من المنة اسكة الراحة في القلب، يدل على ذلك حر الخبر المربور.

وما يدل على أن سة الراحة في قلب المؤمن مانع من ورود الشيطان، وهذه رواية لا تدل على أن قصد المعصية من دون صدور فعلها عنه عاص ومستحق للعقاب شرعاً.

وتلخص: إن الإجماع والكتاب والسنّة لا تدل على أن قصد المعصية من دون صدور فعلها عنه عاص ومستحق للعقاب، فكيف تدل على استحقاق المنع من الفعل، مع أنه عرف كونه يثبت بمعصية ثم يقصد لمعصية نصاً، بل قبل أنه قصد المعصية.

الجهة الزامه: في لسحت عن حرمه لفعل منحصر به وعدمه، والبحث من هذه الجهة قد يكون باعتبار شمول الخطرات الأولية لمورد المنع، وقد يكون باعتبار حدوث خطرات آخر من ناحية طرق عنوان المنع؛ إما على نفس عنوان المنع، وإما على الفعل المنع.

وبعبارة أخرى: يكون المنع واسطة في العروص، وجهة تقيدية أو واسطة في الثبوت، وجهة تعيدية بدو خطرات.

فالأول: لت الكلام فيه يرجع إلى أن فعل المنع به حرام مسمى ثلاث الحرام الواقعي، باعتبار أن الخطرات الأولية نعم صوري مصادفة، تقطع للواقع ومحالته له، بتقريب أنه لا ريب أن العرض من الأمر هو الإنعاش، ومن

١ سة روايه في الكافي الشريف عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام.

التهي هو الإرجاء، ومن البديهي لا يعقل إحصاء المكلف فعل شيء أو تركه بدون قيام الحجة من علم أو عيني، سواء كانت الحجة مصادفة للوقع أم لا. فالأمر ينتهي وإن كانا بحسب طاهر الأدلة متعديان بنفس الوقع مصقاً ولا دخل للعلم في موضوعاتها أصلاً، ولكن حيث أنه بدون قيام الحجة على وجود التكليف لأثر له ولغو، فلائذ من تفيد الخطأات الأوبئة بصورة قيام الحجة مطلقاً.

وبيان أحسن، يستدل به بما هو مركب من مقدمتين:

الأولى: إن متعلق تكليف لانه أن يكون سحوا لإختيار مفذوراً للمكلف.

الثانية: إن السبب حركة العضلات نحو العمل إنما هو لقطع بالنع، كما أن ترجع عن عمل إنما هو لقطع بكونه ضرراً، فإن المحرك الكويبي هو بضع والإكشاف، ومما حجة كونه مضاعفاً للوقع أو محمداً به فهي أحية عن المحركة أو الزاحرية.

وبعد ذلك نقول: متعلق التكليف لانه أن يكون هو إرادة المكلف وختياره، ليكون المكلف قادراً على الفعل، ولمروض أن إرادة المكلف تابعة لقطعه بالنع أو الضرر، فلا محالة يكون متعلق البحث والرجح هو متعلق به القصد سواء كان مطبقاً بواقع أو مخالفاً له، فتكون نسبة العصيان على تقدير التردد إلى من كان قطعه مطابقة بواقع، ومن كان قطعه مخالفاً له على حد سواء: إذ مطابقة القطع للواقع ومخالفته له خارجان عن إختيار المكلف، فلامعنى لإناطة التكليف والعقاب.

وتحصل: إن متعلق تكليف هو مانع القطع بإطبيق الموضوع عليه فعلاً أو تركاً، فيكون قول المولى: أكرم العلماء، دعاً نحو إكرام من قطع بكونه عالم، وقوله: لا تشرب الخمر، زجراً عن شرب مائع قطع بكونه خمر، وإطلاقها يشمل

صورة مخالفة القطع لواقع أيضاً.

والجواب عنه. أولاً: بالنقص بالواجبات لعدم اختصاص بذليل لمذكور بالمحرمات، فلو قُصر أن الواجب الاستعداد من قول المولى. صلّ في الوقت، هو اختيار ما قطع نكوهه صلاة في وقت، فحصى المكثف مع قطع بدخول الوقت؛ ثم إن خلافه، فلا بد من الإترام بسقوط التكليف لتحقيق الأمر به الواقعي، وهو ما قطع نكوهه صلاة في الوقت، فلم القول بالإحراء في مورد لأوامر العقيدة الخيالية، ولم يلزم به أحد من الفقهاء.

وثانياً: باحتل؛ بأن شكالكف الواقعية ليس حرافاً؛ بل تابعة بوجود المصالح والمفاسد في متعلقاتها، فإن كان يعلم دخل في مصلحة المتعلق يوحد في الموضوع تماماً أو جزء، صفة أو طريقاً، وهذا خارج عن مفروض كلاهما، ولولم يكن كذلك؛ بل كان المتعلق به المصلحة أو المفيدة بدون أن يكون عيماً الحقّة دخل فيها، فلا يعمل نفع الإرادة أو الكراهة بالمقيد بالعلم أو بعلمي، لأن نفعه الإرادة لما هو ذو المصلحة، والكراهة لما هو ذو المفيدة عقلي، ومن نوع سعة المعنوي بعلمته.

وبعبارة أخرى: لا يمكن أن يكون متعلق الإرادة أوسع أو أضيق ممّا فيه المصلحة، وإلا يلزم في كلا شقين اختلاف المعنوي عن العلة، فإذا فرضنا أن المفيدة قائمه بدات شرب الخمر، فكيف يمكن أن نقول: إن متعلق التكليف هو شرب الخمر الواصل بحريته بعلم أو علمي، ومن أين جاء هذا التقييد، وثمّ قويت: إن عرض من التكليف هو الإنصات، ولا يمكن للإنصات بدون الوصول.

فجوابه: إنه لذلك مقول بعمدورية المكثف ما لم يصل إليه لتكليف ضعفى وكثرى، معى إنه ما لم تصل إليه الكسريات المحعونة شرعية؛ مثل كل حرّ يجب الإحتساب عنه، ولا يحزر الضعوى أى حرّية هذا الدافع الخارجى بعدم أو

علمي، يكون معذوراً ولا يعاقب على محبة التكيف الواقعي، وبوصول شرط
تحرر تكيف لا شرط تحققه

هذا مصافاً إلى أنه على فرض التسمي فيصد لموضوعات انواقعية القائمة بها
المصالح ومضاد بصورة الوصول إلى المكف.

تكون لتسبحة: أن خمر الذي قامت الحجة على خمريته حرام شره
لامطلق ما قامت حجة على حرمة، سوء كان حراً أو لم يكن، كما هو
مدعى، مصافاً إلى الإشكالات الأخرى الواردة على هذه المدعية الرديئة،
بكن الإعراض عنها أولاً.

وسند على حرمة فعل المتجرى به دلائله لشرعة: «لله ما في السموات وما في
الأرض وإن تئذوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحسنكم به الله...»^١ بتفسير: إن مرد
من تدوا هو لتية، ولو كانت بية لمعصية عبر محرمه لما يحاسبه الله عيب.

وعيب: بأن بية إذا ظهرت فم تكن بية، ود كانت في مفرها
فم تصدق عليها كلمة «أو تخفوه» لأن بية حقيقة وعبر طهارة، وليس من
شأن الظهور، وطلب الحياء مما هو حفي في ذاته لغو حذراً. أضف إلى ذلك أنه
فسر بالشهادة وعرائض القلب.

والثاني: أي حدوث حجاب آخر بواسطة طوق عوان لتجرى، بما على حرمة
الفعل المتجرى به أو على حرمة نفس عوان المتجرى.

أما الأول: أي حدوث حجاب تحريري متعلق بالفعل المتجرى بواسطة
عوان المتجرى، بحيث يكون طوق هذا العوان جهة تعللته لحدوث ذلك
الخطاب المتعلق بنفس الفعل المتجرى به، أي فعل المتجرى به حرم ممالك
تترد على المولى. ويستدل لها بوجوه:

الوجه الأول: إن تعلق القطع بإطلاق عنوان ذي مصلحة على شيء يوجب حدوث المصلحة في ذلك شيء، فيكون واحداً، يكون لأحكام نابعة للمصالح ومفاسد. ويعلق القطع بانصاف عنوان ذي مفسدة على شيء يوجب حدوث المفسدة فيه، فيكون حراماً لما تقدم، فافعل منحرى به وإن كان مباحاً لعنوان لاؤي إلا أنه صار واحداً أو حراماً بعنوانه الثاني، وهو كونه مفصوع بوجوب أو مقطوع الحرمة.

وفيه قولاً: إن كلامي في القطع الطريقي لمخص وهو من الصفات الوحدانية، والمصاح والمفسد من لأمر التكوينية المرتبة على نفس فعل، ولا دخل لهذا القطع فيها أصلاً، وإنما هو دحيل في شجر وتعدير فقط كما تقدم.

وثاني: لو قلنا بأن مخالفة القمع وسائر المحجج أي المنحزى بوجوب حدوث مفسدة في فعل المنحزى به، ويسبغ بك المفسدة حرمة لشرعته، فهذا كاتب الحق قائم على حرمة شيء وكاتب مصادفة بواقع، نرم إجماع المثليين أو التصويب؛ إن فعل برفع اليد عن حرمة بوقعة، وإن لم يكن مصادفة نرم احتساب الضدس؛ مما أودعه المحقق العراقي قدس سره من اختلاف الرتبة في رتبة الحكم من أن الحكم الواقعي في رتبة معروضة بذات للإرادة، والحكم الخائي من قبل منحزى في رتبة فعلة لإرادة وتأثيرها، فلا يلزم محذور.

مدفوع: بأن اختلاف رتبة لا تعد هذا، إذ المفروض أن مخالفة جهة عليوية لا تقسدية، وذات الفعل ونفسه تنصف بالحرمة عند مخالفة الحق.

الوجه الثاني: إن المنحزى كاشف عن سوء سريته بعد وحيث طامه، وكونه في مقام القطع على الموت؛ وهذا يوجب قبح فعل المنحزى به عقلاً، فيحكم بجرمته شرعاً لقاعدة الملازمة.

وفيه: إن كون الفعل كاشفاً عن سوء سريته الفاعل وحيث طامه

لا يوجب قُبْحُ الفعل؛ إذ قُبْحُ المكشَف لا يوجب قُبْحَ الكاشِف، كما أنَّ حُسْنَ مُكشَف لا يسري إلى انكشاف، فلم يثبت قُبْحُ للعمل المجزئ به عقلاً ليحكم بحرمته شرعاً بقاعدة الملازمة، مضافاً إلى ما مضى من عدم شاملة قاعدة الملازمة في المقام.

الوجه الثالث: إنَّ تعلُّقَ القطع بقُبْحِ فعل يُوجب قُبْحَهُ، والقطع بحُسْنِ عمل يوجب حُسْنه، فحكم بحرمته في الأول وبوجوبه في الثاني لقاعدة الملازمة. فيها دعويان؛ الأولى: إنَّ لقطع من العاوين ووجوه مُقْتَضِيَةً ومُحْضَةً للعمل.

الثانية: إنَّ قُبْحَ العمل يستتبع حرمة شرعية، وحُسْنه يستتبع وجوباً شرعياً لقاعدة الملازمة.

أما الدعوى الأولى: فأنكرها المحقق الخراساني فذس سره وتبعه في ذلك المحقق الثاني فذس سره

وأما محقق الخراساني فاستدل عليه بما حاصله: إنَّ لعاوين المحسنة ومُقْتَضِيَةً لابد وأن تكون إختيارية متعينة لإرادة المكلف، وعون انقطع لا يكون كذلك، لأنَّ لقاطع بها بقدر العمل بمحسنة بوقعي لا بمحسنة كونه مقطوع الوجوب أو الحرمة أو الحرمة، فهذا العون لا يكون مقصوداً؛ بل لا يكون عاصياً بهذا العنوان مما بلغت إليه، بل ذكر في بعض كلماته^١: إنه

١ - فذس سره في حاشيته على ترتيب نقل والحق عدم اتفاد العمل المجزئ به بالحرمة وفعل مقادير لا يوجب، وذلك لأمرين:

أ - لا يستند له أحد القطع بحكم أو موضوعه مطلق في مثل متبناه أو مثل حكمه، للزوم إجماع مثلي على نقيضه.

ب - لا يستند له بوجه القلق إلى من لا يكاد أن يتنبأ به فضلاً عن ما تضمن به

ج - فعل المجزئ به أو استدلاله هو مقتضى وجوب أو الحرمة، لا يكون حشاً تأكيدياً موجه إليه خطاب آخر، أو خطاب، بل شرب الماء بغيره، فخرته بغيره ما قصده وما صدر عنه لم يقصده، بل

لم يصدر منه فعل بالإحتسار، كما إذا قطع نكاح مائع محرماً فشرته، ولم يكن في الوقع محرماً، ودبت لأن شرب الخمر متلف بانتفاء موضوعه، وشرب الماء بمقا لم يقصده، فلم يصدر منه فعل بالإرادة والإحتيار، إذ ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.

وقال أيضاً: إن القصد والعزم يتباينان، فإما يكون من مبادي الإحتسار وهي ليست باحتسارية، وإلا لتسلسل، ثم أحاط عن هذا: بأن مبادي الإرادة بعضها يكون تحت الإحتيار، فمن تمت إلى المصائر والمناهي يمكنه منع من الإرادة. وأما المحقق الثاني قدس سره فذكر: إن تقطع طريق محض إلى متعلقه لا دخل له في شخص وإشجع، ولم يستند بشيء، وادعى أن هذا أمر وحداني. أقول: أما ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من البرهان فاسد، بيان ذلك بفتح إلى مقدمة وهي: إن ما يرد على القصد قل صدور الأفعال والأعمال من الجوارح أمور:

الأول: العلم والإلتفات. والإحتسار ندى هو شرط للمعصية يكفي أن يكون هذا المعنى، وقد ترى من إلتفت بالله لو فسر إلى بلدة [ما] ووصل بها فحذر على شرب الخمر، فإذا سافر إليها وأحضر عليه، فبكون عاصياً عن عظم وحتار

وم خطر به

لأفعال إن ما صدر منه لأعماله مدح حب عنه يكون، لكنه قصده مثل شرب الخمر في مثال فإنه بقدر كذا كيف يصدر عن محقق في صدر خاص مقصوداً به حياراً عجزاً قصده خاص آخر قصد

بخصوصيته

بعم لوعده إلى حاضر بعد ليعده وصادف غيره من أفرادهم يخرج عن إحتساره بما هو متقدم مع ذلك العلم، وإن كان بخارج عنه عما هو ذلك الخاطئ.

د. هذا كله مع أنه لا ملاك في تقصير بخطاب بتحريم أو يحجب حب أن الواحد لا يتم بشهد بأن طريق هذا العنوان لا يوجد بغير شيء، علم هو عليه من الخصوف به التي يصح أن تصدر ملاكات الأحكام. مع أن القصد بالبحث بمحرك لا يخرج من عجزاً شرب الخمر المقصود انتهى خلاصه كلامه

وفي لكه

ون كان كارهاً له.

الثاني: الميل التقسائي.

الثالث: الحرم وهو حكم يعلب ربه يسعى صدوره.

الرابع: المقصد وهو طلب شيء بعينه - والمقصود شرعاً عن الإحتيار - والإحتيار ندي هو شرط للإطاعة يكون هذا المعنى ولذا ترى من عدمه أنه لومافر إلى مدة [ما] لأحير على بذل ماله ليعفراء فـ فر إليها وأحير على ذلك لاعتد مطيعاً حيث لم يقصد البد.

الخامس: العزم وهو عزم عليه حيث نك فاعبه. هذا ساء على اختلاف المقصد وحرم، وأمر ساء على تحادهم فهي عبارة عن الشوق المشعث من طلب الشيء بعينه بالإرادة الإحدىدية.

وبعد بياننا هذا نشير إلى مواقع النظر في كلام المستدل.

أولاً: أن الإحسان ندي يكون شرطاً للإطاعة غير الإحسان ندي يكون شرطاً للمعصية، وإن الأول معنى يقصد، والثاني يعني به مجرد الإستعداد. ولإلتفات التفصلي غير معتبر في العمل وليس موحدة للخس والفصح؛ بل لمعتبر مطلق لإلتفات ولوسحو الإحسان. ولا ريب بأن عون انقطوعه يكون متمتاً به دائماً بالإستعداد لإحماله لإرتكاري، ولا يعقل أن يكون الإنسان عاماً بشيء مع كونه غير ملتفت إلى عمله بهذا المقدار.

ثانياً: قد كان يقصد معنى الشوق المشعث من الصورة لمحترة بالإرادة لإيجادته فكان ماوقع عن ما يقصد.

وثالثاً: إن من قصد أن يشرب الخمر الذي في إراء زيد فشربه، فصادف أنه الخمر لدى في إنائه، يكون عاصياً في شرب الخمر مرتكباً له عن عمد

وحتار، ولا محال شكك فيه، عما ذكره من أن ما قصده مرفع، وما وقع لم يقصد.

وَحَابَ لِمَحَقِّقِ الْإِصْغَهَانِ قُدْسِ سِرِّهِ عَنِ تَقَرُّبِ لِمَحْصُوفِ الْخُرَاسَانِيِّ قُدْسِ سِرِّهِ عَلَى أَنَّ فِعْلَ الْمُحَرَّرِ بِهِ حَارِجٌ عَنِ تَحْتِ الْإِثْمَاتِ وَالْإِحْتِيَارِ.
 دَلَّ الْفِعْلُ بِقَدْ أَنْ يَكُونَ فَاعِلًا بِإِرَادَةِ مُؤَدِّهِ أَوْ سَائِطِعِ. وَلَاؤُنْ
 مِثْلُ مَنْ يَرِيدُ شَيْئًا فَيَصْعَقُهُ بِالْإِحْتِيَارِ. وَالثَّانِي: مِثْلُ تَحْرِيكِ الْحَجَرِ إِلَى هَوَاءٍ
 مُحَرَّكَهٍ قَسْرَةً. وَالثَّلَاثُ: مِثْلُ لِرُودَةِ لَمْعٍ وَالنُّورِ شَمْسٍ وَمِنْ لَأَحْسَمٍ إِلَى
 الْمَرْكَرِ. وَسَحَرِي لَا يَكُونُ فَاعِلًا بِقَطْعِ وَلَا بِتَسْمٍ، فَلَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ فَاعِلًا
 بِالْإِرَادَةِ، فَصَدَرَ فِعْلُهُ عَنِ عَرَبٍ تَعَبَتْ وَخَتَارَ، عِيَةً لِأَمْرِ يَشْتَعِي فِي تَطْيِيقِ
 الْمَوْرِدِ عَلَى الْمَقْصُودِ.

وَحَابَ لِمَحَقِّقِ الْعَرَبِيِّ قُدْسِ سِرِّهِ عَنِ غَرِيبِ الْمُحَقِّقِ الْخُرَاسَانِيِّ قُدْسِ سِرِّهِ
 دَلَّ الْفِعْلُ بِضَدِّهِ جَمْعٌ مِنْ عَرَبِيَيْنِ يَكُونُ تَحْتِ الْإِحْتِيَارِ وَالْإِرَادَةِ، وَهَذَا
 يَكُونُ. فَشَرِبَ أَمْنَعُ الَّذِي يَكُونُ حَامِعًا بَيْنَ الْخَمْرِ وَدَاءٍ أَوْحَدَ شَرِبَ أَمْنَعُ
 أَدَّى قَصْدَهُ، وَكُنْ سَبَبُهُ فِي تَصْيِغِهِ عَلَى حِمْرَةٍ كَمَا يَقُولُ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ فِي مَوَارِدِ
 يَكُونُ مِنَ الْإِسْبَةِ فِي التَّطْيِيقِ كَمَا فِي دَلَّ بِيَةِ صَلَاةٍ لَطَهَرَ مَقَامَ الْعَصْرِ مَثَلًا
 بِشَتَائِهَا، عِيَةً الْأَمْرُ أَرَادَ شَرِبَ الْخَمْرَ مِنْ لَأَوْنٍ وَتَعَبَتْ فِي صَمْعِهِ شَرِبَ
 لَمَانِعٍ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ حَامِعًا تَحْتَضِرُ فِي صَمْعٍ عَرَدَ فَقَصْدُ شَرِبَ مَانِعٌ مُطْلَقٌ
 وَكَانَ فِي صَمْعٍ شَرِبَ الْخَمْرَ

وَالْحَاصِلُ. إِنَّ بَعْضَ كَلِمَةِ الْمَوْرِدِ الْإِرَادَةِ وَهُوَ يُوَحِّدُ فِي كُلِّ وَجُودَاتٍ مَعَ
 الْأَفْرَادِ.

وَحَابَ عَنِ الْعَرَبِيِّ وَالْإِصْغَهَانِ قُدْسِ سِرِّهِمَا: دَلَّ خُصَّةٌ آتَتْ عَشْمَهَا الْمَوْلُ
 هِيَ الْخُصَّةُ فِي صَمْعٍ الْخَمْرِ لَا مُطْلَقَ خُصَّةٍ، وَلَا عَشَقَ لَهُ عَمَّا أَوْحَدَ أَصْلًا،
 وَطَبْعِي يَكُونُ مِثْلَ الْأَدَاءِ مَعَ الْأَسَاءِ، لَا عَشَقَ أَبَ وَحَدَ مَعَ الْأَوْلَادِ.

أقول: الجواب الصحيح عنها هو أنذى ذكرناه من المحقق الخراساني قدس سره في دبل ص ٧٧ بقوله: فإنه يقال. فراجع.

وأحبب عمّا قاله المحقق الخراساني من شبهة في إحتيابة القصد والعزم: بأنّ النفس في وحدته كلّ القوى. للنفس قدرة الإنصاف وهي سلطان الإحتيار، يمكن للنفس مع كلّ ما يرد على القلب من هوى نفس، وإن كان وروده قهرياً حتى العزم العظمي على المعصية ولا يقوى. أن الإرادة تكون بالإرادة حتى تسلسل، وما في دهنكم أن الإرادة هي ما يكون بعده عمل، يكون في صورة عدم قدرة الإنصاف وسلطان الإحتيار.

تلخص: إنّ كلام المحقق الخراساني في جواب المدعى - أن القطع إذا تعقّق فصح فعل بوجوب فحده غيرتم. فكلام المدعى في بقوته، وإن كان فساد نفسه أظهر من الأيسر

وأما الثاني: أي حدوث خطب على حرمة نفس عموم التحري بحيث يكون عنوان التحري جهة تقسدة واسطة في العروص، وبعبارة أخرى يكون النهي متعلقاً بعنوان التحري

بيان ذلك: إنه لا فرق في نظر العقل في حكمه ما سمح بين العصيان والتهجري، فكما أنه مستقل فصح لعصيان، كذلك مستقل فصح تهجري. ونقاعدة الملازمة ستكشف حرمة التحري، والفرق بين العصيان والتهجري، وعدم استكشاف الحرمة الشرعية في الأول دون الثاني، هو عدم إمكان توخه الخطأ الشرعي إلى العصيان لاستلزامه التسلسل، بخلاف الثاني لإمكان تعقّب الخطأ سحريمي بعنوان التحري، ولا يلزم لتسلسل، ولا يحدور آخر أصلاً.

وأجيب عنه: بأنه لا يمكن ولا يعقل تعقّب خطاب وتوجيه نحو هـ بعنوان، لأنّه من شرائط صحة الخطاب وتوجيه نحو شيء أن يكون من الممكن أن يرى

الشخص نفسه مصداقاً لموضوع ذلك الخطأ، حتى يكون داعياً له على الفعل أو الترك، وفي المصم لا يمكن ذلك؛ لأنه إذا التفت إلى أنه متشعرٌ يخرج عن كونه متحزراً، فيبرم من وجوده عدمه، فهو محال. نظر ماقالو: من عدم إمكان تعلق خطاب وتوجيهه إلى ساسى بعنوانه، فهذا كد خطاب في البين لانه وأن يكون بعنوان مطلق القاطع بحكم إلزامي لخصوص القاصع غير مصادف قطعه للوقع، بعدم إمكان ذلك أولاً، وعدم وجه هذا لإحتصاص شيئاً.

وبكر توجيه الخطاب نحو هذا العنوان أيضاً لا يمكن، لأنه بالنسبة إلى القطع لمصادف يلزم إجماع الشئ، أحدهما: تحب القطع - أي الحكم المفلوع. ويكون متقدماً على القطع. والثاني: فوق يقطع - أي الحكم الذي توتخه في القاصع. ويكون متأخراً عن قطع.

وإن أثبتت عن ضرورته إجماع الشئ لإختلاف مرنة الحكم، يكون أحدهما متقدماً على القاصع والآخر متأخراً عنه، فلا يمكن ذلك بكرر لعوية جعل الحكم الذي، وذلك من جهة أن المكلف لو كان ممن يتبعث عن بعض سوى بعد وصوله إليه ونسخه عليه، فيكون حكم الأول وإلا فلا يبعد الذي أيضاً.

فظهر من جميع ما ذكرناه: أن حرمة التجزى أو الفعل المتجرى به لاوجه له، لا شمول خطابات لأوثية ولا حدوث خطاب جديد من ناحية التجزى، ولا فرق بين أنقول تتعلق لخطاب الجديد بعنوان لتجزى أو بفعل متجرى به.

فلتخص بآن فعل المتجرى به لا يخرج عما هو عليه لأن مخالفة المولى عن احسان عمدة عن كافة العاوين من الحرأة وأسد هه: قبيحة. وما أن المتجرى لا تتحقق منه لمحة لأنه لا يتعدى حد المولى، والمتجرى عمدة عن العاوين ليس قبيح، وعلى فرض قبح التجزى لا يوجب تغيير فعل المتجرى به ولا يصبره قبيحاً، فإن توهم قبحه - لو كان بحسب عمومه لواقعي - فواضح الفساد؛ لأن الفعل الخارجى أعني شرب الماء ليس بفسح، وإن كان لأجل نطاق عنوان

الصيغ عليه، فليس هنا عنوان ينطبق عليه حتى يصير لأجل ذلك الإصطاق متصفاً بالقبح، لأنَّ التَّحَرِّيَ قائمٌ به على، والمتصف بالحرَّةِ إنما هو النفس، والعمل يكشف عن كون به عن حريته، وليس يرتكَب مَقْطُوعَ الحُرِّيَّةِ نفس المرأة عن مولود؛ بل هو كاشف، عن وجوده في نفس وهو سوء استيريرة، وحيث الدُّنْس، وقُبْحُ السَّكْشِفِ لا يوجب قبح يكشف، فمِمَّا يَشْتَقُّ قُبْحُ نفسٍ متحرِّية عقلاً، وأمَّا اهتدك وإظلمة؛ فهي وإن كان قد يصحُّقُ على الخارج إلا أنَّك قد عرفت عدم الملازمة بينهما وبين التَّحَرِّيِ.

وأما على بقول قُبْحُ التَّحَرِّيِ. التَّحَرِّيِ به بعد موارده رتبة الإمتثال مُستترعة بعد العمل، لا ملازمة بل قُبْحُ عقلاً وحرمة فعل التَّحَرِّيِ به شرعاً، لأنَّ قاعدة «ذا حكم بعمل قبح شيء يحكم بالملازمة حرمة عمله شرعاً». هذه القاعدة بناءً على تسميتها إنما تصح في سلسلة علل الأحكام ومبادئها كالمصباح وأما سبب، لا في سلسلة معاليلها؛ كإلصاقه بالعصيان، وقُبْحُ مخالفة ما طبع لقطعه بما هي في سلسلة المعاليل والتأنيح دون العمل ومقتضيات، وإختصاص القاعدة لما ذكره واضح، إذ لو كان حكم العقل سوجب لإطاعة وحرمة العصيان كاشفاً عن حكم مولوي شرعي لزم عدم انتهاء الأحكام إلى حدٍّ، ولزم تسلسل العقوبات في معصية واحدة.

والحكمة: إنَّ لازم شمول القاعدة لمورد المعاليل؛ هو القول باستعمال معصية واحدة على معصيتين، والإطاعة على طاعتين. أحدهما: لأجل مخالفة سبي مولود أو أمره أو موقفته. وثانيهما: لأجل موافقة لأمر المستكشف من حكم العقل بإطاعة المولى أو محضته؛ وبأنَّ العقل يحكم بسوجب إطاعة لأمر المستكشف وحرمة مخالفة كالأول فيه إطاعة وعصيان، وهكذا فلا يفتى عند حدٍّ. ومثله المقدم فإنَّ قبحه لا يستلزم حكماً شرعياً، لأنه لو كان فهو مملوك حرَّة على المولى المحققة في المعصية أيضاً فيبره عدم ربه لأحكام والعقوبات في التَّحَرِّيِ

ثمرة بحث التحري:

ثمرة بحث تحري يظهر في العمدات، وتختلف باختلاف المباني.
 به ن ذلك، لو دعت لحة على شيء فُرض أن المرأة الخائض تحرت
 وصلت رجاء مظلونة بوقعية، وبعد الصلاة اكتشف أنها كانت بنية، وترى
 قد اجمعت المعضية ومحبوية في الخارج في شيء واحد.

فعل مبي الشيخ الأعظم قدس سره الفائل. بأن التحري ليس فيجهاً
 فاعلاً وفعلاً، بل هو مجرد سوء سريرة، وفعل متحري به يبي على ما هو عليه،
 وإن ترتب على فاعله اللوم وندم، لأجل حسرية سوء سريرة، لا تبطل
 صلاحها، لأنه لا تنافي بين هذا المبي من كشف عمل متحري به عن سوء سريرة،
 وبين صلاحية بمقرتبة، فيمكن لشرب مثله بإنياء رجاء لمطلوبة الوقعية،
 لا ربط لسوء سريرة مع حسن لفعل بالعمل.

وأما على مبي: إن قبح التحري دني وتري المعصية إلى فعل
 لخارجي؛ كما علمه المحقق العرفي، أي المندوب الحس وبقح إنما تؤخذ
 نحو لحة تعيية لا التقيدية، فتصل صلاحها.

وأما على مبي عدم سرية؛ كما علمه المحقق الخراساني، تصح صلاحها، إذ
 بعد عدم سرية القبح إلى نفس العمل ووقوعه على نفس العزم على المعصية،
 فلا قصور في صلاحية عملها للمقرتبة، اللهم إلا أن يقال: بأن قوام مقرتبة
 الأعمال يكون بقصدتها فلا عناية يكون مقديده بقصدتها مانعاً عن مقرتبة عملها.
 وأما على القول. بأن قبح التحري ليس دني، فعلى مبي من إلزام بالسرية
 تنظر عملها، وعلى مبي من ذهب إلى عدم السرية صحت صلاحها، وعلى مبي
 من إلزام بتراحم جهات الواقعة للمأهرة - كما يدعيها صاحب الفصول -
 يختلف قبح تحري بلوحوه وإعتبارات

فظهر لك ثمرة الأقوال الثلاثة العصبية في ص ٥٨، أي القول: بأنه لا فصح للفعل والمفاعل؛ كما عده استخ لأعظم قدس سره، والقول: بالقبح لمعني والمعني، كما عده المحقق العرق في قدس سره وتبعه بعض المحققين، والقول: بالقبح المفاعلي دون لفعل؛ كما عده المحقق لهما في وخرساني قدس سره، وظهر لك ثمرة قول صاحب الفصول أيضاً.

أي هي كانت ثمرة التحري بالنسبة إلى أفعاله الخارجية، وأما بالنسبة إلى صفاته لذاتية؛ فإن مراوغة التحري ومدومه منع عن تحقق عدالة معني المنة قبل تحققها وبرفعها بعده، كالمعصية بعينها من دون تقاوب بينها أصلاً. نعم، يمكن أن يستمر بالمرق سبب في تعاضل الإنسان أحدهما من دون مزاورة بعد تحققها، فيحكم بعدم عدالته قبل الثبوت في المعصية وبها في التحري، وكذا مع البرورة بناء على أن العدالة نفس الإحتساب عن المعاصي.

مبحث أقسام القطع وأحكامها

المقام الثالث: في أقسام القطع وأحكامها:

نقطع إما طريقي وإما موضوعي:

يستعاد من كلام الشيخ الأعظم والمحقق خراساني قدس سرهما: بأن
نقطع بطريقي هو طريق محض، غير مأخوذ في لسان الذيل موضوعاً
لحكمه أصلاً، كما في نقطع بالنسبة إلى أغلب شكاليق الشرعية التي لا تدخل
بقطع في ثوبها أصلاً، غاية أنه إن تعلّق بها القصد تخرت هي عنه، وإلا
لم تخر مع ثوبها في واقع بلا كلام وشبهة.

ووقع الموضوعي هو المأخوذ في لسان الذيل موضوعاً لحكم آخر، كما إذا
قال مثلاً: إن قطع بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدينهم، فيكون القطع
حينئذ بالنسبة إلى وجوب صلاة الجمعة طريقاً غير دحل في تحفّه أصلاً، وإن
كان دحياً في سخره على نقطع، وبالنسبة إلى وجوب الصدقة موضوعياً،
فلم يتحقق القطع بوجوب صلاة الجمعة لم يخب لصدقة لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

وبصحيح كما قال بعض الأساطين: إن المراد من القطع الموضوعي هو
نقطع المأخوذ في موضوع الحكم واقعاً بأن كان به دحل في ترتب الحكم،

كالعلم المأخوذ في ركعات صلاة المغرب ويصحب وركعتين الأولىين من الضلوات برأية، على ما يستد من روايات. ولد لوشك بين الواحد والإثنى في صلاة الصبح مثلاً وثم الصلاة رجاء، ثم إنكشف أنه في الركعتين كانت صلاته فاسدة، لكون العلم به حال الصلاة مأخوذاً في الحكم بصحتها، فالمراد من القطع الموضوعي ما كان به دخل في ترتب الحكم واقعاً لا يقطع المأخوذ في لسان الداليل معه، إذ رتب يؤخذ بضعف في لسان الداليل مع الفرية على عدم دحه في الحكم، وإلا أحده في لسان الداليل إنما هو بكونه طريقاً إلى الوقوع؛ بل أظهر أفراد انطوى إليه، فهو مع كونه مأخوذاً في لسان الداليل ليس من القطع الموضوعي في شيء.

وأما كثرة، مثلاً: قوله تعالى: «حتى تشرق لكم الشمس من المغرب» والأنثى: «وإن الموصوع يوجب الإمساك هو نفس صوغ محرراً علم يكشف به

أقسام القطع الموضوعي:

قسم الشيخ لأعظم فدرس منه بقطع الموضوعي إلى قسمين؛ باعتبار أن يقطع قد يكون مأخوذاً في الموضوع نحو الضميمة. وقد يكون مأخوذاً نحو طريقة.

توصفه بين بعض الأساطين: إن انقطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، ومعنى كونه من الصفات الحقيقية أنه من الأمور المأخوذة بواقعية في قال الأمور الإتراعية التي لا وجود إلا لمشأ إتراعها، وفي قال الأمور لإعتارية بني لا وجود لها إلا باعتبار من معتبر، فإن انقطع منها له تحقق في الواقع وبمس الأمر للاحتاجة إلى اعتبار معتبر أو مشأ لإتراع.

ومعنى كونه ذات لإضافة أنَّ قطع ليس من صفات حَقِيقَةِ المحضة،
كأنَّه عرض أتى لا تختص في وجودها إلا في وجود موضوع فقط، كما ص
مثلاً؛ من من مقتضات ذات لإضافة بمعنى كونه محتاجاً في وجوده إلى المتعلق
مضافاً إلى احتياجه إلى موضوع وبإلزامه كما يستحيل حَقِيقَةُ بلاعالم كذلك
يستحيل حَقِيقَةُ بلامعلول، وأعداه من هذا قبيل، فإنه لا يعمل تحقُّقُها إلا
بقادر ومقدور، فللعلم جهتان:

الأولى: كونه من الصفات المضافة له تحقُّق واقعياً.

الثانية: كونه متعلقاً بالعرض وكذا سببه.

فقد يكون مأخوذاً في الموضوع بلحاظ جهة الأولى يُسمى بصفته، وقد
يكون مأخوذاً في الموضوع علائقية جهة الثانية يُسمى بظرفية.

وقسمه صاحب الكفاية قدس سره إلى أربعة أقسام: باعتبار أنَّ كلَّ واحد من
السمات المذكورة: تارة يكون تمام الموضوع، أي يكون الحكم دائراً مد
القطع سواء كان مقدراً بواقع أو محققاً به، وأخرى يكون جزءاً بموضوع،
وكان الجزء الآخر الواقع المقطوع به، فيكون الموضوع مركباً من قطع والواقع
ويسمى حكمه قهراً ناتفاً أحدهما، وذكر صاحب الكفاية قدس سره أيضاً:
إنَّ قطع مأخوذ في الموضوع نحو الصفاتية تارة يؤخذ صفة للقاطع، وأخرى
يؤخذ صفة للمقطوع به.

وقال بعض الأكابر قدس سره يمكن أن يوجد العلم موضوعاً على وجه
كونه من الأوصاف النفسية، مثل بقدره والإرادة والحل وأمثالها بإلزام
جهة كشمه، ويمكن أن يوجد على وجه أصل للكشف لشرط سببه وبين سائر
الأمارات، ويمكن أن يوجد على وجه كمال للكشف وتمتة الإرادة لمحتضه به
المعتبرة إتيه عن الأمارات، وذلك لأنَّ العلم من الأوصاف الحقيقية ذات
لإضافة؛ به قيام الشمس بقيام صدور أو جنوب على المسلكين وإضافة إلى

المعوم زهاب لذي هو في صقع النفس، وإضافة إلى اعلوم ما تعرض المحقق في الخارج.

١. قسم قطع المأخوذ في الموضوع نكون ستة:

الأول والثاني: أحده ندم الموضوع أو حرأه بنحو الوصفية، أي بما أنه شيء قائم بنفس ومن معها وأوصفها مع قطع النظر عن الكشف عن الواقع. الثالث والرابع: أحده في الموضوع على أن يكون ندم الموضوع أو حرأه بنحو الطريقة القائمة، والكشف الكامل.

الخامس والسادس: جعله ندم الموضوع أو حرأه عن نحو أصل كشف الموحود في الأمارات أيضاً.

وهذا ذكر من قسم العدم بالنفس وأن الصورة معلومة بالذات فيها أيضاً. ثم أصبح على عامة الآراء المذكورة في موحود لذهي. نعم على القول لمسبب إلى الإمام الرازي من أن حقيقة تعلم هو إضافة النفس إلى الخارج بلاوسطة صورة أخرى لايصح القول بتمام الصورة لمعومة بالنفس، إذ ليس لها شيئاً وراء الصورة المحققة في الخارج حتى يسميه علماً ومعلوماً بالذات؛ بل حقيقة تعلم على هذا المسلك ليس إلا بين النفس الأمور الخارجية بالإضافة إليها لا بالخصوص فيها.

١. وعلامة العدم هو بصورة ما صفة عدم النفس، إن كان مع لإدعاء نسبة فتصديق وإلا فنصور. فنعلم حسب الموضوع ونحسب بصورة واحدة على نفس هو المعوم لأقرب، ولو رجح أي [أ] انطبقت عليه هذه بصورة في الخرج، فمعوم ما تعرض، وقال غيره أخرى تعلم من معولة الإجمال، أي هو الإشعاش قبل في الكبرى بعد ذلك دمبر فيه ليس إدراكه كما يمتنع فتردد دون صورب أشياء هيجه أية وقال أنونيركب بعد ذي تعلم من معولة الإضافة، ما حاشبه معلوم والامام والتفاضل بينهما بعد بعد وسؤال إن كان بعد لم ومعوم في مثل أنا محل بعد الإعجاب وقال عدة فالثالث الإنسان مدبج معلوم، ما علم قرينة ودرك سوري ما علم فعل النفس وقال غيره: نعمة العلم حضور وشعور بالذات بالذات.

ثم أن هذه الجهات ليست جهات حقيقة حتى يستلزم تركب العلم من هذه الجهات، بل حقيقة العلم كحقيقة الوجود بسيط، فكما في تقسيم الوجود إلى شديد وضعيف ليس الشديد منه مؤثراً من أصل الوجود واشتد، ولا الضعيف من بوجود والضعف؛ بل حقيقة الوجود في عامة المراد بسيط لآخرها، إلا المقايضة بين مراتبه موحدة لانتزاع مفاهيم حقيقة، هكذا قطع لأحد موضوعاً.

أقول: سواء ما بأن القطع نفس الإنكشاف، والكشفية عين حقيقة الفصح، وطريقتيه دتة أو مسا هي من اسوارم لايسفك عنه، على القول لا يمكن ملاحظة الفصح على نحو بضعة من دون الكشفية لأن معاه يكون قد لوحظ القطع مع قطع ينظر عما به هو هو.

أصف إن ذلك بهم يعترف على أن أحد القطع على نحو الضميمة بالمعنى مبرور لأمثال له في لشرعات، ولائمة للبحث عنه.

فالقطع لأحد موضوعاً ما هو صفة خاصة وحالة محصورة ليس معاه إلقاء جهة كشفه، ولا لموس به خصوصية كي تكون صفة خاصة وحالة محصورة، بل يلزم حسنة صحة قيام كل صفة مقام القطع لأحد ما هو صفة، إذ لا فرق حسنة بعد إلقاء جهة كشفه بين اعطع وبين القوة والشجاعة والوجود والحياة ونحو ذلك من الصفات، إذ كل هذه الصفات من الصفات الحقيقية وهو باصل قطعاً؛ بل لأنه أن تكون الكشفية محبوبة مع جميع الأقسام.

وحق: إن المراد من تقسيم القطع الموضوعي، إلى قطع لأحد ما هو كشف أو ما هو صفة خاصة؛ إن القطع قد يؤخذ موضوعاً ما هو كشف من الكواشف وطريق من الطرق إلى الواقع وقد يؤخذ ما هو كاشف خاص قد يع

كاشفته إلى أقصى مرتبة الشدة والرفعة، بحيث لم يبق معها احتمال لخلاف أصلاً حتى قبل له العلم ويبقى وكشفاً تصديقياً وهذه الصفة أحد موضوعاً فجهة الكشف في كلا القسمين مدحوظة مرغوة غير أنه قد يحط مطلقاً لكاشفة وظرية، وقد يلحظ خصوص الكاشفة البالغة حداً خاصاً وقدراً مخصوصاً^١.

فانضح بأن أقسام صححة قطع الموضوعي يكون أربعة لا أكثر منه .

- ١ - تمام الموضوع على وجه لطريقته
- ٢ - حره الموضوع وقيدته على وجه الطريقته.
- ٣ - تمام الموضوع على وجه الضفتته.
- ٤ - حره موضوع وقيدته على وجه الضفتته.

احملوها في إمكان الوجه الأول أيضاً:

فإن بعض الأساطين مدبغاً للمحقق لتأنيبي قدس سره: إن سقطع المأخوذ في الموضوع نحو الطريقته لا يمكن أحده تمام الموضوع، إذ معنى كونه تمام الموضوع أنه لا دخل لواقع في الحكم أصلاً؛ بل الحكم مترتب على نفس

١ - وجوه الصحيحة وبيانها قطع الموضوعي هو أن لقطع الموضوعي سواء تضمن موضوع حقيقي أو معنوي حكم شرعي، إذ لو وجد موضوع ليس بحكمه الذي يعني به، أو لو وجد موضوع حكمه غير معنوي به العلم بما يخالفه أو عائلته أو بعده، وكل من

٢ - لا يجوز أن يكون تمام الموضوع، بل يبعد الحكم من العلم بوجوده وعدمه، صدق الواقع، وحينئذ كذا وفرض أن وجوب (حساب رب سرى على وجه بحرته الشيء سوء صادق بعدم الواقع أو حادف وأخرى نحو يكون حره الموضوع، بل كان واقعاً لتكشف بعدمه حتى في ثبوت الحكم أيضاً، ويكون موضوع مركب من علمه وواقع وسبق حكمه فهو بدينه أحدهم

وعلى سبيل تدبيره أن لو وجد العلم بموضوع على وجه كونه من لا وصف القسائمه، مثل القدرة والإرادة وحق وأمثالها، بناءً جهة كاشفه، ويوجد على وجه أصل الكشف انكشف له بديه وبر سبيل الأثر، أو يوجد على وجه كونه الكشف وبما فيه (إرادة محبته بديه عن الأثر)

يقطع ولو كان عالمياً بواقع. ومعنى كونه مأخوذاً نحو بطريقة أن للواقع دخلاً في حكم، وأحد يقطع طريقاً إليه، فيكون الجمع بين أحده في الموضوع نحو الطريقة وكونه ندم الموضوع من مثل الجمع بين مسافص، فالضحيح هو تثبيت لأقسامه أن يقال: القطع المأخوذ في الموضوع نحو بصفته؛ إما أن يكون تمام الموضوع أو يكون جزءه، وأما يقطع المأخوذ في الموضوع نحو الطريقة فلا يكون إلا جزءاً بموضوع.

أقول: وجه اشتراك هذين القسمين بآية يكون من جهة أن الجمع بين الطريقة وتتمام موضوع يستلزم كون الواقع دخلاً وعدم كونه دخلاً، فإن لازم الطريقة دخالة الواقع في حدوث الحكم، وكون القطع ندم موضوع يستلزم دور الحكم مداره من دور دخاله للواقع.

وفيه: أن أحد يقطع ندم الموضوع على وجه الطريقة بما في دخالة الواقع فلا يبرم مذكراً؛ لأن مراد صاحب القطع عما أن له وصف بطريقة والمرتبة من بين عامة أوصافه، ولا يبرم هذا دخاله للواقع؛ كما هو واضح. وأخرى: يكون من جهة أن طريقة القطع معنى آتٍ غير ملحوظ فيه؛ بل للخاصة متمكنة بالمقطوع والبرقي، وبعدة أخرى المعنى غير المتمكن فيه.

وأجيب عنه: كما في كلمة «من» مثلاً للإرتباطات الإستدائية غير المستقلة، يلاحظ عنوان الرابطة الإستدائي معنى إسمياً هو حاك عن تلك الإرتباطات غير المستقلة، فصع سقط بارائها، فكذلك فيما نحن فيه يلاحظ إرادة القطع المتعلق بالجزء مثلاً معنى إسمياً هو حاك عن الإرادة الخارجية؛ تمام موضوع حكمه، من دور نظري المتعلق إلا تبعاً لتمييز قسم الإرادة عن الأقسام لأخرى، وإلا لو سلم الإشكال المتقدم لم يجر أحده في الموضوع على نحو الطريقة ولو جزءاً أيضاً.

والثمة: يكون من جهة أنه لا يمكن اجتماع للحاظر؛ أي الآلية

والاستقلالية ضرورة أن الظرفية لازمها كون بقطع م يرى به غير،
والاستقلالية لازمها رؤية لقطع نفسها.

وأحيب عنه حلاً ونقصاً، وأما الحوب الحلي فهو: أن النفس لا يهر بعد
رؤيتها بقطع طريقاً حتى لا يكون به لحاظ آخر أن تره موضوعاً، وأن
موطن اللحاطين في النفس متعاير ضرورة.

وأما الحوب التفصي فهو: أن إشكاله حيث يكون عمدة توحته إلى
جتماع اللحاطين لآلية والاستقلالية فهو يكون في صورة كون العلم انطريفي
حرر موضوع، فته أيضاً لأنه أن يكون سطر الحرثة للموضوع مستعلاً، وباسطر
في دي بطريق آتياً، وحيث لم يشكل في هذا الذي يكون الإشكال مشترك
الورود بالنسبة إليه أيضاً، يجب أن لا يشكل في صورة كون العلم الظرفي
تمام الموضوع.

وتلخص من قسم صححة قطع لموضوعي أربعة لآلته.

أخذ العلم بالحكم في موضوعه

القطع مأخوذ موضوعاً لحكم. تارة متعلق بالموضوع الخارجي الذي يمكن ذا
حكم شرعي؛ س كان لقطع دخل في الحكم كأخذ القطع محي. الحاح مثلاً. في
موضوع وحوب الصدقة. لا إشكال في إمكان هذا القسم.

وأخرى متعلق بالحكم الشرعي حين ذاك أخذ موضوعاً لحكم غير متعلق
به العلم ممّا يحالعه أو يماثله أو يضاده أو أخذ موضوعاً بنفس حكم الذي
تعلق به العلم.

أما القسم الأخير: أي أخذ القطع بحكم في موضوع شحصه سيأتي بيانه

أما القسم الأول: أي أحد قطع حكمه في موضوع مخالف كما إذا رتب على
 بقطع بوجوب صلاة الجمعة وجوب التصديق بالإشكال في إمكانه
 أما القسم الثاني وأشألت: أي أحد القطع بحكم في موضوع حكم مماثل، كما
 إذا قل إذا قطعت محرمة حرم عسث، وأجده في موضوع حكم مصادق،
 كما إذا قل: إذا فصعت بوجوب الصلاة حرم عسث، ففي إمكانها إسكان.
 قال بعض الأكارم قدس سره: والذي يمكن أن يكون مراعاً أمور، بشر
 إليها:

مها: كونه مستدرماً لإجماع مصدين أو مثليين. وأجاب عنه بأنه قد مر بما
 لا مرية عليه في محث سواهي أن الأحكام ليست من الأمور الوجودية
 الواقعة بل من الإعبارات. وقد عرفت أن صدان، بأنها الأمرار بوجودين غير
 المتصانفين استعاقبت على موضوع واحد لا يتصور جزمه على فيه، سبها عليه
 الخلاف، فالأوجود له، لا في وعاء الاعتبار لاصتية سبها، كما لاصتية من
 أشياء لاحتلولها في موضوع، ولا مقام له به قيام حلول وعروض
 ومن دلت سب عدم تصاد لأحكام لأجل أن يعلق الأحكام بموضوعاتها
 ومتصفاتها ليس جوتاً عروضياً، بحوقام لأغراض بموضوعات: بل سبها بها قيام
 بتدري لأخفق لها أصلاً، فلا يمتنع اجتماعها في محل واحد، ولذا يجوز الأمر
 وتبهي شيء واحد من جهة واحدة من شخص أو شخص واحد، مع العقبة،
 ولو كان بينها تصاد لما صار ممكناً مع جاب عطفه، وما ذكرنا يظهر المثبتة
 ومها: اجتماع لمصلحة والمصده.

وأجاب: بأنه لا مانع من كون موضوع دا مصلحة من جهة ودا مفسدة من
 جهة أخرى، وأجبت متحفظان في المقام، فيمكن أن يكون دا مصلحة حسب
 عونه الذاتي، ودا مفسدة عند كونه مقطوعاً أو مقطوعاً.

ومها: إنه يستلزم اجتماع الكراهة والإرادة واخت وبعص. وأجاب: إن

هذا إنما يرد لو كان الموضوع للحكمين متصفاً بغير صورته وحدثته به صورة واحدة في النفس، وأما مع إختلاف العداوين تكون صورته مخنقة، وإلحاق إختلافها نستحق لإلزامه بوحدة مبالاة الكراهة بصورة أخرى، وبسبب تصور الذهنية، مثل الموضوعات أخر رحته حيث أن ذلك الموضوع خارجي مخبوءة مع إختلاف عداوين بخلاف التصور الذهنية، به الموضوع مع كل عداوين به صورة على حدة، فمثل لما سيجيء من تفصيل.

ومما يروى في بعض موارد أعني إذا أحرر إن مكلف سبب عند حصول خطأ حكمه من أحكام موانع، فجعل حرمة مؤلّا لثبوت عليه لاسبب في هذه الصورة. به لو أحرر أن مكلف لا يسبب إلا إذا تعلق أمر آخر على التحرر لمقتضى في عدم المعوية، بل يكون لازماً.

وفيه بآية مذكورة صحيح في الأحكام خربة والخطايا ب شخصنة دون الأحكام الكنتية، فتعلمها مذهب لا يكون مؤلّا لحرر لاسبب أو عدمه؛ بل المحقق إختلاف المكلفين في ذلك بآية، فرب مكلف لاسبب إلا عن أمرين أو أزيد، وعنه لأدنى جعل تحريراً لما يتعلق به لأجل حصول الإساءة في بعض المكلفين.

ومما يروى لأمر محال؛ فإنه مصدق بأن يسبب لمعونه جعل حرمة سبب بآية فرض أن الأمر حرام، وإذا وقع بحرمة سبب بغير مقتضى الحرمة مخصصاً به، يسبب ذلك الأمر بآية، وأن لإمتثال في هذه الصورة غير ممكن، وسيجيء دفعه به في آخر البحث.

ثم من قدس سره ومع ذلك كله وجب التفصيل من كونه تمام الموضوع بحكمه بمصدر ومائل. وبين كونه بعض الموضوع، وهو في لأوّل وإمتناع في الثاني، لأن مصد الحكم المصدق شايء إنّه هو عنوان مقطوع بلا ديانة الواقع فيه، وهو مع عنوان الواقع عموم من وجه، وتنته دق على الموضوع

الخارجي 'حيداً'. وقد أوضحنا في مسحت السو هي : إن اجتماع الحكمين
لتصاديق حسب اصطلاح الفقه في عنوان على مورد واحد بما لا يشكك فيه
ولاحض : أنه إذ جعل الشارع القطع تمام موضوع حكمه من الأحكام ،
سواء ماث حكم المعنى أو صاده بأن قال : حمر المقتطوع الحرمة حرام شرب
أو وحب (إنك)، فلا يسهل اجتماع المثلين ، لأن نسبة بين مقتطوع حمرته أو
مقتطوع حرمة و حمر بوقعي أو حرمة بوقعية عموم من وجه ، وقد ينطبق
كل واحد من لعنوان على المانع الخارجي فقد يصدق كل عنوان على مصدقه
- أعني المجمع - ولكن عنوان يرتب عنه حكمه بلاحق وحكمه عن عنوانه إلى
عنوان آخر ، وقد قال أكرم الله . ثم قال : أكرم لشمسي ، وينطبق العنوان
على ربح عدم هاشمي ، فالحكم يرتب على عنوانه ، وعلى ما هو مصدق
لأحكام من عنوان يحدو عن موضوعه وعنوانه لا يوجد في بيان بدس في
عنوان آخر حتى يصير لموضوع واحد وتصل عنه لإجماع ، ولا تسري
الأحكام من عنوانه إلى مصدقها آخر حتى لا يحققه من أن الخارج صرف
المقتطوع دون عروض ، فلامد من عن عنوان يشوب الحكم على عنوانه وعدم
سريته إلى عنوان آخر ولا إلى الخارج . هذا إذا كان يقطع تمام الموضوع ، وأنا
إذا كان جزء لموضوع فتسبب النسبة ، وبصير نسبة بين الموضوعين الحكمين
حكمين منه ثلثي أو متصادقين عمومياً وخصوصاً معصداً . وقد قرري عنه خروج
عن مصدق بحث في محبت الإجماع والإمراع ، وأن خلق في الإجماع
فرجع .

لأن العروض أن لعنوانين مختلفين في هذا القسم أيضاً ، فلو كان
اشتدرا بعمومي كقضايا في رفع دعائه فيمكن تحديد مضمنا .

لأن عنوان فكم فرق بين تعيين ، وإن سغاير في العموم من وجه حقيقي
وشعار مصداقي .

وأما الآخر. فاعطى عن المصنف متحد معه اتحاد اللاشرط مع شرط شيء، كما أن المقتد عن المصنف يريد عبه قيد، فلو قال: 'أكرم هاشمياً، ثم قال: 'أكرم هاشمياً عدلاً، فلو لم يحمل مطلقه عن مقبده لزم كون الشيء الواحد مورداً للقليل والإرادي، إذ الهاشمي عن الهاشمي العام.

نعم، قد ذكر وحها لصحة جمعه مورد الترغ، ولكن قد رخصه في محله، وبذلك يظهر دفع عامة المحذورات فيما حوزها، وقد عرفت دفع بعض ما ونقي لزوم اللغو في الحكم المائل، والأمر بالتحال في حكم المصد.

معموم: أما الأول: فلأن الطرق إلى إثبات الحكم أو موضوعه كثيرة، فبجعل الحرمة على الخمر والترخيص على معموم الحرمة أو معلوم الحرمة لا يوجب اللغو لإمكان العمل بالحكم الأول لأجل قيام طرق أخرى.

وأما لزوم الأمر بالتحال فلأن أمر الأمر، الأمر وبه لا يتحقق إلا بالمعنى وعروض الإمتثال في مرتبة الإمتثال، كبت التراحم لا يوجب الأمر بالتحال، كما حقق في محله. وبذلك يظهر حال النص حواراً ومتساعاً.

وقال بعض الأساطير: وأما أحد القلع بحكم في موضوع صده كما إذا قال المولى: إذا قطعت بوحوب لصلاة تحرم عليك الصلاة، فقد يقال إنه لا يبرم منه اجتماع لصديين إذا بوحوب قد تعلق بالصلاة بما هي، والحرمة قد تعلقت بما هي، مقطوعة الوجوب، فيكون الموضوع للحكمين متعدداً بحسب العمل.

نعم، لا يمكن الجمع بينهما في مقام الإمتثال، إذ الإسعاط نحو عمل والإبرحار عنه في آن واحد محال، وبعد عدم إمكان إمتثالها لا يصح تعلق الجمع بها من المولى الحكيم من هذه الجهة.

هذا ولكن التحقيق لزوم إجماع نصين، إذ الحرمة وإن تعلقت بالصلاة بما هي مقطوعة لوجوب في معرض المثال، إلا أن بوحوب قد تعلق بها بما هي، وإطلاعه يشمل ما لو تعلق القطع بوحوبها فبرم إجماع نصين، فإن

مقتضى إطلاق بوجوب كون الصلاة واحدة ولو حصر تعلق لقطع بوجوبها،
و بقطع طريق محض، ومقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع
الحزمة، كون الصلاة حراماً في هذا الحصر، وهذا هو اجتماع الصديين وأما
أحد القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله؛ كما إذا قال المولى: إذا قطعت
بوجوب الصلاة تحب عليك الصلاة بوجوب آخر، فصحح إمكانية ويرجع إلى
التأكد.

وقد لحق الإصمعي في قدس سره في أحد القطع بحكم في موضوع حكم
آخر مثله؛ ما خاصه: إن حكم بمائل سوافع لو كان هو لتحريك وشحرك
الحرجي، يكون من اجتماع المشين لمره عليه في ملفة، أنه محال
كاجتماع الصديين لأنهما لا يردن على موضوع واحد في حال واحد، ولا معنى
بتعدد التحريك في الحرج. وأما لو كان الحكم هو الإرادة المرزوة، فحيث أن
الإرادة قاسية بالإشتداد فيمكن أن يكون بقطع بالحكم دخلاً في حكم مثله،
ولارم منه الإشتداد في العشق ولشوق، لتسعة في المطلوب. هذا.

وأجب عنه: بأنه على فرض كون الحكم بردة مبررة؛ فبعضاً لا يمكن أخذ
القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله، لأنه يبرم منه تعلق الإرادة بالمرددين
أحدهما في طول الآخر، فأصل الإرادة تعلق بحزمة الحصر أولاً وبأدلت،
وتعقبت بردة أخرى بها ملاحظة كون الحزمة بما تنق يعلم به، ويكون متعلق
لإرادة شيئين.

ولحقق الثاني قدس سره يقول: بإشتداد الإرادة في باب الصلاة
الإستبحارية أو العبادات طرأ، بأن الأمر التوضلي من قبل الإحارة مع لأمر
التعبد لنفس العمل يتأكدن، كما في سدر يتأكد بالأمر من قبل التدر،
ولكن هذ القائل - أي المحقق لإصفهائي قدس سره - لم يقبل منه لكون أحدهم
متعلق بغير مانعق به الآخر، فلا يكون له هذ أن يقول بالإشتداد على حسب

مسلكه قدس سره. هذا أولاً.

وثانياً لو كان الحكم هو التحريك الخارجي؛ فكيف لا يقبل لإشتداد،
فانه أيضاً يكون فضلاً للشدة و ضعف، فلا فرق بين أن يكون الحكم هو
الإرادة أو التحريك الخارجي.

وقال بعض المحققين: أمّا أحد القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله،
والحق في عدم الإشكال بل من داحض بقوة الخطاب، حسب أنه إذا كان
الشيء حراماً لا معنى لحرمة ثانياً بعد جعله بدعي لتركه، وهو جعل حرمة
مثلاً بالنسبة إليه. وأمّا أحد العدم في موضوع حكم بصاده، فإن كان معنى
الوحد والحرم الذي هو الصلة هو بفعل وطلب الترك، ويكون متعلق
أحدهما الوجود، ومتعلق الآخر بعدم، فيصدق تعريف الصّئين عييه، وهو
آيه، أمران وجوديان لا يعتمدان في موضوع واحد، بل بفعل إيه أن يكون
مأموراً به أو مهيئاً عنه، ولا يجمع الأمر ونهي؛ فلا يمكن أن يقال مثلاً: بد
قصدت بوجود شيء يحرم عندك ذلك الشيء، من باب عدم اجتماع الصّئين،
وأما إن كان معنى الوحد والحرم هو: أن أحدهما الصلة إلى الوجود، والثاني
سبب إلى الزجر عن الوجود، فيكونان مثبتي في كونهما سبب ومتعلق كنهما
الوجود، فكيف لا يقال في البحث الثاني من اتحاد القطع بحكم في موضوع
حكم بمثله من أنه يرجع إلى بقوة الخطاب، يقال هذا نصاً.

قد بعض أن اشتماله وحسب نفسي، واعتقد أنها يكون لأجل ترك الاستعانة
للاستماع، وعنده فأحد يقطع في موضوع منه أو مثله أو صده لا يلزم محدوداً
أقول: هذا الكلام مدفوع عما سيأتي في ص ١٤٣.

فإن المحقق الحراساني قدس سره بعد قول رت يقطع بالحكم لا يمكن
أحده في موضوع منه أو مثله أو صده. نعم يصح أحد مرتبة من الحكم في
موضوع مرتبة أخرى منه أو مثله أو صده. هذه كلمات القوم.

أما نحن فنقول لا يمكن أحد القطع موضوعاً لحكم مماثل متعلق به، فلا يوحد العلم بحرمه الخمر مثلاً موضوع حرمه الخمر ثانياً.

ثم تمام لموضوع لأنه ليس في اللوح محفوظ شيء واحد من جهة واحدة لا حكماً واحداً، لأن الكلاء في التأسيس؛ وتأسيس لأنّه أن يكون موضوعاً بعدم، وتعدد التأسيس غير معقول. والقول بأن في نوح المحفوظ حكم أحدهم مستند إلى وقوع مثلاً خمر حرمه لأنه مسكر، وثانيتها مستند إلى الأمر، مثلاً الخمر حرام لأنه ما أحر حرمه ررره؛ غير معقول، وقد لو علمنا مخالفة الأمر للواقع بخلافه من يقول: بأن ما أدى به لأماره أو الأصل؛ مثلاً حكم الله الممثل بعد حكمه بقتل سحر حكمه لا يعمل تخلفه لتحر ثانياً تأسيساً عند القاطع.

وإن أحده حرم موضوع لأن حكمه الممثل لا يجوز، إن أن يكون حرم الموضوع نحو واسطة في الثبوت، وإن أن يكون حرم الموضوع نحو واسطة في المروص. وعلى تقدير أن يلزم اجتماع حكم تأسيس، معنى الخمر حرام ثرة بقول الشرع، وأحرى بواسطة قول ررره مثلاً.

وكذا لا يمكن أحد العلم موضوعاً لحكم متعلق به، فلا يوحد العلم بوجوب صلاة الجمعة مثلاً موضوعاً بحرمها، لأن مع تخلف حكمه لأقرب في جميع مراتب الحكم لا يعمل أن يكون موضوعاً لسحر صده. فلا يكون لقطع بوجوب شيء نهي حكمه واجب إلا أن موضوعاً بحرمه، وليس ذلك إلا من قبل الجمع بين الصدين وأحكامه عند البداية لا يكون حرفاً، ومعناه لا يكون وجود نهي بصرفه من الأحكام عملاً المصلح والمفاسد شرعت عن نحو الفصيا الحفيضة بظرف إلى الخرج داره من مسائله هذه ومن مسئلة الإجماع ومماثلة لأمر بأمير، بل هي مبروزة عن معنى منه من أن لقطع مستخر لاساله يد جعل عدلاً وثباتاً، فجميع لتقدير لمادة على أحد الفصم

بحكم في موضوع حكم مماثل أو معاد من اجتماع الصّدين، والمثلين، واجتماع المصلحة والمفسدة، واجتماع بکراهة والإرادة والحلت والعص، والأمر بالمحال، واللغوّة كلّها باقية بقوّتها.

وأما كلام المحقق الخراساني قدّس سرّه فهو صحيح على مسلكه من أنّ للحكم مرتب: مرتبة الإقتضاء ثمّ الإنشاء ثمّ العبيّة ثمّ التسخّر، ولكن نحن قد أوضحنا في عمده أنّه ليس للحكم إلاّ مراحل ثلاث. مرحلة التّحقّق ثمّ التعلّق ثمّ التسخّر، والأوّل بيد الشارع، والثاني قهري، والثالث مربوط بالمكفّ، فللشارع تشريع حكم بحسب الملاكات. وبدا شرع مثلاً: بأنّ خمر حرام، فتعلّق الحرمة على أفراد الخمر بحو لقصبة الحقيقتة قهري، وعمم المكلف حرمة وسائر ما وقع في مرحلة التنبّذ مربوط بالمكفّ في عالم الإمتثال، غير مرتبط بمرحلة تشريع حكم، فليس بحكم مراتب كي يسميه حكم الإقتضائي أو الإنشائي

أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه

أخذ القطع موضوعاً لنفس الحكم أنّي نعتق به، مثل ما إذا قيل: إذا قطعت مجوز الشهادة، يجوز لك الشهادة، فإنّ قطع مجوز الشهادة؛ وهو حكم، أُجِدَّ في موضوع هذا الحكم؛ وهو حوار الشهادة، وقد تفتّحت الآراء في الجملة على القول بالمحالّة واستدلّوا بأنّ العلم يكون في طول الحكم، لو أُجِدَّ موضوعاً للحكم يلزم التصويب أو الدّور، مع أنّه لا يخلو من حلف، لأنّ العلم طريق إلى الوقع، ووخيل موضوعاً بزم كونه طريقاً

١- أو من فطر بأنّ تعلم بالحكم على أنّ يؤخذ موضوعاً لنفس منطبق به واستدلّ بالدور والتصويب، هو تعلّله العلوي قدّس سرّه

وموضوعاً، ومن سبهي نظر لآلي والإستعلاي متحالفاً لا يجمعان في شيء واحد.

وقد بعض الأفكار قدس مرة: إذا كان لقطع تمام الموضوع حكم بعبه لا يبرم به الدور، لأن ما هو لموضوع هو بقطع، سواء وافق الوقع أم حاله؛ لأن الإصافه وعدمه خارجتان من وجود الموضوع، وعديه، فلا يتوقف حصوله انقطع عن الواقع المقطوع به، وإن توقف عن المقطوع بذات، أعني: صورة الذهبية من حكم، وإنما المقطوع بالعرض، الذي هو المقطوع به في الخارج، فلا يتوقف القطع على وجوده.

بعم، إذا كان قطع المأخوذ، جزء الموضوع بلرم دوره، لأن معنى جزئيته للموضوع: أن الجزء الآخر هو الوقع، وتوقف مكان جعل الجزء هو المعلوم بالذات كما ترى.

وقد بعض المحققين، إن دور غير متحقق مطعاً، ولم يستدل شيء. نحسب عنها، بأن القطع لم يتعلق بحكم يكون طريقاً إليه لا محالة، إذ نظريته غير فاسدة بالإعكاش عن القطع، ومعنى كونه طريقاً إلى الحكم فعلية الحكم مع قطع نظر عن تعلق القطع به، ومعنى كون القطع مأخوذاً في موضوعه عدم كونه فعلياً، لا بعد تعلق القطع به، إذ فعلية الحكم ناسئة لفعلية موضوعه. وهذا قد ذكرنا - غير مرة - أن سنة الحكم إلى موضوعه شبه شيء نسبة المعلول إلى عتته، فبلرم توقف فعلة الحكم على بقطع به مع كونه في رتبة سابقة على لقطع به، على ما هو شأن الطريق، وهذا هو الدور الواضح.

قال أستاذنا العلامة أعني الله مدامه: لا يصح أحد العدم موضوعاً لنفس الحكم تدي نعلق به ملاكاً وثوياً وإثباتاً.

أما ملاكاً، لأن لعدم بالتحليل كيف يكون سبباً لملاك لوجوب وإخفاء به لعدم ملاكه، مع أن الملاك لا يدور مدار العلم والجهل.

أما ثوباً: لأن العلم من الأوصاف الخفيفة ذات الإضافة، له إضافة إلى
المعلوم بالذات ندي هو في صقع نفسه، وإلى المعلوم بالعرض المحقق في
الخارج، ونعم لا يبعك عنها؛ كيف يمكن أن يكون معلوم موضوعاً لنفس
الحكم الذي تعلق به!

وأما إثباتاً: لأن الخطابات مصفات شامل للعالم وخاهن. ومن ضرورة
المذهب أن حكم الله لا يختص بالعالم.

وقد عرفت إلى ها. بأن تعلم محال أن يوجد موضوعاً لنفس الحكم ندي
تعلق به.¹ وكنا مع ذلك كله نرى: قد أخذ العلم موضوعاً لنفس الحكم
ندي تعلق به في مسائل: منها رعية النهار وإحفات والقصر وتشم، وذن
الدليل على إمكان الشيء وقوعه.

دعوى حوار أخذ لقطع بالحكم في موضوع شخصه سبيحة الإطلاق وسبيحة التقيد
ودفعها.

ذهب تثنائي هذس سره إلى: أن عدم إمكان أحد انقطع والعدم في
موضوع نفس الحكم ندي هو معتقده، إنما يكون نسبة إلى إطلاق سحاطي؛
أن إطلاق الذي لوحظ فيه استريال بمفدمات الحكمة، وقد حده سبيحة
الإطلاق أو سبيحة لتقيد فلا مانع منه، ولا نرم منه محذور.

نوصيح دك. إن الحكم بالنسبة إلى العلم إما أن يكون مقيداً أو مطلقاً،
والإهمان محال. وما أن العلم من الإهمان² اللاحقة للحكم - كما أوضحاه

١ قد مضى في مبحث التحري ٥٥ فعل مسخر به، وكذا ٥٦ به، لا يخرج عدم تعد وجهه عن هو
عليه

٢ تقسيم شيء مدانه شقي - (المصداق الأول) كـ ٥٥ مثلاً: إن من يراه من مصر أو من بحر أو من عيون،
يرفع حدث ونفس الشيء ٥٥ ٥٥ نفس الإهمان ٥٥ ٥٥ كقوله بعد في حده ٥٥ ٥٥

في مبحث العتدي وتوضلي فلا يمكن أحده قيدا في مرتبه العمل والتشريع
لبروم الدور، فله يكن الحكم مقيداً به بتقيد اسخاص، فإد إمسع التقيد
إمتنع إطلاق السحاطى أيضاً، من جهة أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل
العدم والملئكة، فإد جاء الذليل على إمسع التقييد ففس ذلك، للذليل دليل
على إمتنع الإطلاق، لأن المفروض أن الإصلاقي عدرة عن عدم التقييد في
موضوع قابل للتقيد. فلو فرضنا عدم وبلته بتقييد ومتاعه، فكما أنه لا يمكن
التقيد كذلك عسع الإصلاقي، فعمل الأقر وصرع سموه حاشى اعلمه والجهل

ويكن عروب آمناً، أن إهمالي شوب أيضاً لا يعمل، فهل الحكم مشروط
ساعلم أو غير مشروط، فلابد من جعل آخر مصصح يمتنع العمل سواء
كان في هذه الدب أو في باب قصد القرية أو في غيرهما. يستمد منه نسخة
الإطلاق أو شقيد، فإن الملائ الذي يقتضى تشريع حكم، إما أن يكون
معموطاً في كسنى حالى الجهل وسعلم؛ فلابد من نسخة الإطلاق، وه أن
يكون معموطاً في حالة العلم فقط؛ فلابد من نسخة تقييد.

ومتتم العمل في مانع وه هو إذعاء توتر الأدلة على إشراك الأحكام في
حق العالم والجاهل.

ونحن وإن لم نعتز على تلك الأدلة سوى بعض إحصاء لآحاد الي ذكرها
صاحب الحدائق في مقدمات كتابه. إلا أن الظاهر قدام الإجماع، بل ضرورة
على ذلك، ومن هه كان الجهل المقصر معاقبة إجماعاً، ومن تلك الأدلة
والإجماع وضرورة استمداد نسخة لإطلاق. وأن الحكم مطبق في حق العالم
والجاهل، ويكن تلك الأدلة منه لتخصيص، وقد خصصت في غير مورد، كما
في مورد لخير والإجماع وبقصر واتعام

قوله قدس سره: يستعاد من تلك الأدلة نتيجة الإطلاق، يعني أن املاك
تدعي إقتصاى تشريع الحكم محفوظ في حالي الجهل والعدم. وقوله قدس سره:
وقد خصصت... إلخ. يعني قد خصصت تلك الأدلة في غير مورد على
إحتصاص الحكم في حق العالم بسنحة التقييد، أي الملاك الذي يقتضى
تشريع حكم فينبذ بالعدم في تلك الموارد، وأجد العدم شرطاً في ثبوت حكم
واقعاً.

مظهر من سيانه قدس سره: أخذ بقطع في موضوع نفس حكم هو متعلقه
بظروء نتيجة التقيد، معكان من الإمكانيات، ثم أسد قدس سره بطلان نفيس
بى نتيجة التقييد، أي ذهب إلى أن الحكم الواقعي قد تغير ما أدى إليه
نقاس. وقال بعد ذلك. وبذلك يمكن توجيه مقالة الأخباريين بأن يقال: إن
لأحكام بوقعية قدت نتيجة التقيد ما أدى إليها الكتاب والسنة، بل
شعب الأستاد بى بعد عن كون الأحكام معينة بما إذا لم يكن لمؤدى بها
مثل الجهر وترمل والمسام وغير ذلك من الطرق عبر لتعارفة. انتهى

أحبب عنه بعض الأساطير: إن الثقلان من تقيد والإطلاق وإن كان
من تقابل العدم والملكية - كما ذكره قدس سره - لأن الإطلاق عبارة عن عدم
التقييد فيما كان قابلاً له، لا أنه لا يعتبر في تقابل العدم والملكية القابلية في كل
مورد بشخصه، بل تكفي القابلية في الجملة، ألا ترى أن الإنسان غير قابل
للإتصاف بالقدرة على الطيران مثلاً، ومع ذلك صح إتصفه بالحر عنه،
فسمان. إن الإنسان عاجز عن الطيران، وليس ذلك إلا لكيفية القابلية في
الجملة، وأن الإنسان قابل للإتصاف بالقدرة في الجملة، وبالنسبة إلى بعض
الأشياء وإن لم يكن قابلاً للإتصاف بالقدرة على حصول طيران، وكذا
الإنسان غير متصف بالعلم بدات الواجب تعالى، مع أنه متصف بالجهل به،
وبس ذلك إلا لأجل كدية القابلية في الجملة فإن الإنسان قابل للإتصاف

بالعلم بالنسبة إلى بعض لأشياء، وإن كان عرقاً قابلاً للإتصاف بالعلم بدته تعالى وتقدس وعلمه باستحالة التقييد شيء مستلزم ضرورة الإطلاق أو استقيده بصدده، كما أن استحالة الجهل له تعالى تستلزم ضرورة بعلم له، وإستحالة تقييد الحكم بعيد تفصي ضرورة الإطلاق أو تقييد بصدده، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في بحث تشعدي والتوصي. في اقام حيث أن تقييد الحكم بالعلم به مستحيل لما عرفت من استلزام الدور، وتقييده بالجهل به أيضاً محال، من دلت المحذور، ويكون مصدقاً بالنسبة إلى العلم و جهل لا محالة في الجعل لأولى، للاحاجة إلى منتم الجعل. وقد ظهر بما ذكرناه فساد ما ذكره من صحة أحد القطع بالحكم في موضوعه شرطاً أو ماعداً بتنظيم الجعل، لأنه متوقف على كون الجعل الأول سحوا الإهمال. وقد عرفت كونه سحوا الإطلاق. أحاب بعض الأكرار عن كلام الثاني قدس سره أولاً: إن الإقسامات اللاحقة على ضربين:

أحدهما: ما لا يمكن تقييد الأدلة به، بل ولا يمكن فيه نتيجة التقييد، مثل أخذ قطع موضوعاً بالنسبة إلى بعض الحكم، فإنه غير معقول لا بتقييد لتعاطي ولا استيحة التقييد، فإن حصل التقييد ونشأ عنه أن الحكم مختص بالعلم بالحكم وهذا دور، وحاصله توقف الحكم على العلم به، وهو متوقف على وجود الحكم، وهذا الإنشاع لا يرتفع لا بالتقييد التعاطي، ولا استيحة التقييد.

أما قسم ثاني من الإقسامات اللاحقة ما لا يمكن التقييد به بدليل آخر: كقصد العرة والأمر، فإن هذا القسم يمكن تقيد المتعلق بالتقييد التعاطي، كما يمكن سنحة التقييد فإن الأمر يمكن أن يلاحظ متعلق أمره وماله من قبود وحدود، ويلاحظ حاة أمره به في المستقل، ويلاحظ قصد المأمور للقرب واعتد بما أنها من قبود المتعلق وأمر به مقيداً بهذه القيود كسائر قبود، وقد

وذلك خلاصة نفوس في ذلك في مباحث الألفاظ.

وثانياً: إن توصف الإطلاق والتقييد باللاحاطي مع القول. بأن تفاسيدها تقابل العدم وسكينة، جمع بين أمرين متضادين، لأن الإطلاق على هذا متقوم باللاحاط كالتقييد، ويتحدثان أمران وحودين لا يجمعان في مورد واحد، فيصير تقابل التضاد لا العدم والمسكة.

نعم، لوقفاً عما أوضحه في عنه من عدم تقوم الإطلاق باللاحاط، وأنه لا يحتاج إلى أحد الترياق، بل هو متقوم بعدم لاحاط شيء في موضوع الحكم مع كونه المتكتم في مقدم بيان. يرد عليه إشكال آخر وهو: أن امتناع الإطلاق حسنة ممنوع، فيصير ما ادعاه من أنه كنهياً إمسح التقييد بمنع الإطلاق قولاً بلا برهان.

وختاماً: إن بين الإطلاق والتقييد كما ذكره تقابل العدم والملكية أو شبه ذلك التقابل، لكن لا يثبت عنه مارتته قدس سره من إنكار مطلق الإطلاق في الأدلة الشرعية حتى إحدج إلى دعوى الإجماع والضرورة لإشترك التكليف بين العالم والجاهل.

وخلاصة الكلام: إن عدم التقييد قد يكون لأجل عدم قسئية استعقابه وقصوره عن ذلك، في مثله لا يمكن الإطلاق ولا يصبو على مثل ذلك التجرد من انفسداته مطلق، كما لا يطلق على الحدار أنه أعمى، فأن الأعمى هو اللاتصير الذي من شأنه أن يكون بصيراً وليس حذر كدب، وبطوره الأعلام شخصية فلا يطلق لريد أنه مطلق أفرادياً كما لا يطلق أنه مقيد. وقد يكون لأجل قصوره وعدم قابليته، بل لأجل أمر حارحي، كل يوم الدور في التقييد باللاحاطي، فأن إمساع لتقييد في هذه موارد وبطائه لا يلزم امتناع الإطلاق، إذ المحدور مختص به ولا يجري في الإطلاق، فأن المفروض أن وجه الإمساع لزوم الدور على التقييد أي تخصص لأحكام بالعالمين بها، وتمام الإطلاق فليس فيه

تقي محذور من الدور وعمره، فلا بأس حينئذ في الإطلاق، وإن كان استقيدها
ممنوعاً لأجل محذور حارحي. والشاهد على صحة الإطلاق ووجوده هو حوار
تصريح النبي بأن الحمر حرام شره على العالم وأخاهن، وصلاة الجمعة وحة
عليها بلا محذور؛ بل استحقاق أن نطلق في المذمة لآدم ولولم تسم مسمياته،
لأن الإحتصاص بالعلم والحكم منزه للمحارب، وإحتصاص بالجهان
وحروح العالمين به خلاف الضرورة، فلا محض عن الإشتراك والإطلاق.
نعم، هذا غير الإطلاق الذي يحتاج إلى إعدامات ويكون بعد تمامها
حجة

وأجاب بعض المحققين عن كلام الشافعي قدام سره: بأن الإطلاق على
قسمين: تنحاصي وندق. وهما هو الموضع في المقام هو الإطلاق التحطيطي، وأما
الإطلاق الذي وهو استمران في نفس التطبيق فلا إشكال فيه، فإن الحكم في
دقه لا يأتي عن كونه مخصصاً عن ضد العلم به وعدمه، وقد قيد في مقام لا يرد
شياً. هذا على فرض تسليم كون النسبة بين الإطلاق واستقيدها عدم وملكه
وما على فرض كون النسبة تنافداً، لعدم إمكان الضد لا ينافي وجود الضد
الآخر. انتهى كلامهم.

وما نحن فحش من الكلام الذي نقله عن الشافعي قدام سره ومن
تنه:

أولاً: ليس لشارح ولا حكماً وحداً من أس حجت الإقسامات لأولية
وشاوية، ونتيجة الإطلاق ونسبة استقيدها؟^١ بذكر إطلاق الخطأ السريعة
مطلقاً، ثم القبول بالإطلاق سحر النسبة، بطلانه لا يحتاج إلى مزيد من بيانه.

وثانياً: نتيجة التقيدها عموم حرقى طرئ في رتبة الإمتثال، وأحكام الله إنما
شرعت سحر الكسرى الكنية، فتقيد الواقع بسبب العلم الخارج بمكلفين
بصريق الإحلال، ورد قضية شرطية والكسرى بكلمة في مثل: إن عمت

الإحتمال فحذف فيها، إلى الجملة، كما أوضحناه في مباحث الألفاظ؛ بطر
وعبر معقول. إن قلت: إنه قصد أحد العلم شرط وقعاً نحو الكرى الكلية في
ثبوت الحكم ندي تعلق به أيضاً قلت: فحينئذ يرم تعدد الوضع. أي وضع
الحكم هذا السباط بعد أن وُضِعَ للأعم من العالم والجاهل. وأما الكلام في
بطر القياس ومقالة الأخبارتين فنحوّل إلى محله.

دعوى حوار أحد القطع بالحكم في موضوع شخصه حصّة نواته ودفعها:

وقد وضع المحقق يعرف قدس سره لدفع المحادير ملك آخري وهو حصّة
توأمة (ملازمة). من ذلك نحو خلاصة: هو أن استعمال فقط في أكثر
من معنى واحد غير حائر، فالولى لاحظ المكلف وعدمه وجهه بالتكليف،
وامرأة بالتكليف، فالتكليف حصّة خاصة لامتصاص ولا مشروط ولا موصلة؛
من هو توأمة وملازمة بعدم مكلف؛ فعدم مكلف وحس في حكم تكليفه
بالحو غير مبرور؛ كما هو الشأن في كل معروض بالنسبة إلى عارضة، المتحقق في
الرتبة المتأخرة، وكما في كل عنه لمعلول، من دون قضاء استلزام والتوأمة
اتحاد الرتبة بينها أصلاً.

وأجاب عنه بعض الأكابر قدس سره: بأن نفس الطبع لا تنحصر
بمخصص، لافي لذهن ولا في الخارج، وإنما تنقسم لخصّة بأمر خارج عنها
لاحق بها، خطأ في الذهن لافي الخارج. كالكلمات المقتبذة، مثل الإنسان
الأبيض، والإنسان الأسود، وأما الخارج بإطلاق لخصّة على لفرد الخارجى
لا يخلو عن إشكال. وعلى ذلك فالطبيعة لا تنحصر بمخصص إلا بإضافة قيود
لها عند جعلها موضوعاً للحكم من الأحكام. وحينئذ وحكم إما يتعلق على
الطبيعة، مع قطع النظر عن علم محكمها؛ فلا تكون لخصّة موضوعاً، لأنها مع
قطع النظر عن القيود ليست إلا نفس الطبيعة، وإما أن يتعلق على لخصّة

الملازمة يعلم بحكمها ونوى رتبة التأخره، فلا تكون الحصة حصة إلا بعروض
نفيد للتطبيق في الذهن، فلا يحصى إلا عن خط الموضوع توأمًا مع العلم
بحكمه.

وهذا موضوع هذا الوصف يتوقف على الحكم والحكم على العلم به، فعدد
الدور. وأما العروض بالنسبة إلى عارضه فليس كما أفاد، لأن العارض
لا يعرض الحصة، بل يعرض نفس لطبيعة، وتصير الطسعة نفس العروض
متخصصة، فلا يكون قبل العروض وفي الرتبة المتقدمة حصة.

وأما استوائه بين رتبة والمعول مع حفظ التقدم ترتي بينهما فهو حق يزداد
ما ذكرناه. انتهى.

نحس بحسب عن كلام المحقق العراقي قدس سره: بأن حصة التوأمة
(للملازمة) هي ماسماه المصطفى بفضيلة الحصة، وهي برزخ لا مطلقه
ولامقتدة.

وفيه: مضافاً على أن حصة سؤامة والملازمة كنيحة التقيد عون حرثي
صارى في رتبة لإمتثال، وأحكام الله إنما شرعت نحو الكبرى بكنية، ونفيدة
الوقع بسبب العلم بخارجي بتمككن غير معقول. يلزم على منكره عدم لحاظ
القي. والإطلاق كلاهما في التكليف حين جعله.

دعوى حوار أحد القطع بالحكم في موضوع شخصه مراتب الحكم ودفعها:
بقي مسلك المحقق الحراساني قدس سره وهو: أن للحكم مراتب، يصح
أخذ القطع مرتبة من حكم موضوعاً لرتبة أخرى منه أو مثله أو صده^١
وأجاب عنه بعض الأساطين: بأنه ليس للحكم إلا مرتبتان.

١ قد عرفنا من إطلاق مسلكه في ص ١١١، راجع

الأولى: مرتبة الفعل والإثاء بداعي السبب و تحريك نحو القضية الحقيقية، كقوله سبحانه «وَلَقَدْ عَلِمَ النَّاسُ حُجَّتَ الْبَيْتِ فِي شَطَاءِ يَوْمِهِ سَيِّئاً»

الثانية: المرتبة للمعبية والخروج عن التعلق وتقدير تحقق موضوعه جارحاً، كما إذا صار المكلف مستطيعاً، وثم لإشياء لعرض لإمتحان أو التهديد أو لإستهراء ونحوها، فليس من مراتب الحكم، ولا يطلق عنه الحكم أصلاً. وكذا الحال في مرتبة الإقصاء، إذ مجرد وجود لئلاك يحكم مع وجود مدع من إثباته لا يستحق إطلاق الحكم عنه. فلاممكن أحد بقطع مرتبة الفعل من حكم في موضوع مرتبة الفعلي منه. إذ ليس المراد من القمع لأحد في مرتبة الفعلي من الحكم هو القمع بالحكم الثابت بغير تقاطع، ولا بإمكانه ممكن من موضوع لإحاحية، بفرص تعدد مرتبة بصفة دت وومع وحدة المرتبة، كما لو فرض أن القمع بوجوب الخت على زيد في أحد في موضوع وجوده على عمرو؛ بل مرد هو القمع بالحكم ثابت نفس القاطع. وحينئذ لا يمكن أخذ القمع مرتبة حكم من حكم في موضوع مرتبة الفعل منه، إذ ثوب حكم شخص القاطع جعلاً ملارم بعبه، فلامحة يعنى القمع بالحكم الفعلي، وحيث أن المفروض دخل «القطع في فعلية الحكم، رم الدور

توضيح دت: أن وجوب الخت مثلاً - المحصور على المستطيع نحو القضية الحقيقية - لا يشمل هذا المكلف، ولا يكون حكماً له إلا بعد حصول الإستطاعة له جارحاً، وإلا فليس حكماً معمولاً له، بل هو حكم محصور بعبه. فلاممكن تعلق القمع بشمول الحكم له جعلاً، إذ بعد حصول الإستطاعة به جارحاً، ومعه يكون حكم فعلياً في حقه. فلو فرض أحد القمع بالحكم المحصور نحو القضية الحقيقية في موضوع مرتبة الفعل منه لا يعلم ثبوت الحكم له جعلاً إلا بعد

حصول القطع، وحصول القطع به يتوقف على ثبوته له جعلاً، إذ لقطع طريق إلى الحكم، فلائذ في تعلّقه به من تحقق حكم وثبوته في رتبة سابقة على تعلّق القطع به، وهذا هو الدوران.

هذا كنهه في أحد القطع تمام الموضوع في الحكم الذي هو متعلّقه، وقد عرفت: أنه محذور. وهكذا إذا حصل بعض الموضوع لحكم بعده محذور، بل دور المتقدّم بيانه وسائر المحاذير.

أما عدم الإعادة في لوحات في موضع الجهر، أو خفي في موضع الإخفاء، أو تمّ في موضع قصر، أو قصر في موضع شتم، ون مثلاً رصوان الله عليه لأحد بقطع تمام الموضوع في حكمه الذي هو متعلّقه هذه الأمثلة، ولكن عند تحقيق يرى أن هذه الأمثلة حسنة عن المقام، لأنهم قولوا: بأن الجاهل المقصر باستسهل في الحكم يكون عاصياً، ولكن لإعادة صلاته، فيستكشف من هذا: أن أصل الحكم لا يكون مسوّطاً ما علم به ضرورة أنه يوم يكسر ما كان معي للعصيان، بل يكون الواقع بالثبوت في العالم والجاهل مساوياً.

ولكن بعد الجاهل والإتيان بالعصيان، فعدم الإعادة' يحتمل أن يكون من باب تطبيق قاعدة لا تعاد؛ بوقفاً على عموميتها بسهو وغيره؛ كما يحتمل أن يكون ذلك من باب تقتل ولتخفيف. ويمكن أن يكون لأحد عدم قابلية المحل للقضاء والإعادة.

تلتخص: لا يكاد يمكن أن يُؤخذ بقطع محكم في موضوع نفس هذا الحكم مطلقاً. والقطع لموضوعي المتعلّق بموضوع خارجي أو متعلّق بمحكم شرعي يؤخذ موضوعاً لحكم آخر يخالف متعلّقه لا يثبت ولا يصاده. تارة نحو الضعيفة، أي يؤخذ القطع موضوعاً عما هو كاشف خاص قد بلغ كاشفته إلى أقصى مرة أشدّة والقوّة، وهذه الضمة أجدّ موضوعاً، وأخرى يؤخذ موضوعاً نحو

الطريقية، أي يؤخذ موضوعاً ما هو طريق من لظروف إلى الواقع، وكاشف من الكواشف، وعلى تقديرين: إما أن يكون تمام الموضوع، ومما أن يكون جزء الموضوع. فتكون أقسام الصحيحة من انقطع الموضوعي أربعة، مصافة إلى ما هو طريق محض عقلاً غير مأخوذ في الموضوع شرعاً، تصير أقسام القطع خمسة بلا ريب ولا إشكال.

قال المحقق الثاني فليس سره بعد توضيح صور قطع موضوعي: ومما الأحكام لعقبة فالعلم فيها دائماً يكون موضوعاً من غير فرق بين الإرشادات العقلية أو مستفلاتها، فإن حكم العقل بحس شيء أو قبحه لا يكون إلا بعد العلم والإنعاش إلى الموضوع العقل، فلا يحكم العقل بفتح التصرف في مال الناس إلا بعد الإنعاش إلى كونه مال الناس على اختلاف الأحكام العقلية من حيث أن للعقل حكم أو حكمين، على مسألي توصيحه في عنه إن شاء الله تعالى.

ثمرة البحث:

أما قطع الطريق المحض فهو. يقطع الذي يتعلق بالموضوعات والأحكام لم يكن للقطع دخل في ترتب الحكم، بل الحكم فيها يدور مدار لوقع؛ كما يقطع بأن هذا مال عمرو، وهذه روحته، وذاك الشخص محترم الذم، ومصاديق هذا القطع من حيث العدد خارج عن الحد.

وأما القطع الموضوعي المأخوذ تمام الموضوع نحو الصفتية فهو قطع مثبته به المكلف وأجذب عن كونه صفة تمام لموضوع، كمسألة حوار شهادة أو وجوب، ومسألة حوار الخلف، حيث يقول عليه السلام في الشهادة: «إن كان

مثل هذا «فليشهد» مشيراً بيده نحو السماء، وفي الخلف: «لا حلف إلا عن نت». أما القطع الموضوعي بأحود تمام الموضوع نحو الطريفة، فهو قطع تعلق شيء وصار موضوعاً شيء آخر؛ كمسألة من صلى في مكان أو في لباس مع علمه بأن هذا المكان مسح أو هذا اللباس طاهر، ثم ظهر بعد مسح أو بطلان صلاة من كان جهلاً مركباً، صحته صلاته. ولعلم الطريق إلى إباحة المكان وطهارة اللباس صار موضوعاً لخور الصلاة.

وأما قطع الموضوعي بالأحود جزء الموضوع نحو لصعنية فهو كاعتبار صفة القطع في حقد عدد ركعات الشائنة والثلاثة والأربعين من الزناينة، والحكم هنا رتب على الوقع المكشوف؛ بحيث يكون لكل من الواقع وصفة الإنكشاف مدخل في ثبوت الحكم، بحيث لو انتهى أحد لقيدتين لانتفى الحكم الواقعي!

وأما القطع الموضوعي بأحود جزء الموضوع طريقة فهو كمسألة: إذا عمم بصيق الوقت فترك المحصر وصلى متينماً، ثم انكشف بعد انقضاء أن الوقت كان يسع للمحصر، وجب إعادة الصلاة؛ ومع خروج الوقت وجب قصاؤها.

وعليك التأمل في مسألة الإجزاء بالنسبة إلى لشرائط واموانع العدمية من كتاب الظهارة ولصلاة والصوم وخج وعمرها من مسائل العبدية والمعاملاتية.

مبحث قيام الأمارات والأصول مقام القطع

المقام الرابع:

في قيم بطرق ولأمارات المعتررة والأصول بدليل ححتها واعشارها مقام القطع:

وأقوال القوم هنا أربعة:

الأول: قيم الأمارات والأصول مطلقاً - محررة أو غيرها - مقدم بقطع، سوء كان طريقتاً أو موضوعياً.

الثاني: قيام الأمارات والأصول مطلقاً مقام القطع الطريقي فقط لا الوصي.
الثالث: قيام الأمارات مقدم القطع معلماً موضوعياً أو طريقتاً دون الأصول، محررة كانت أو غيرها.

الرابع: قيم الأمارات والأصول المحررة مقام القطع انطريقي دون الأصول غير المحررة.

و يقوم لما رأوا: بأن القطع حجة وطريق إلى الواقع داتاً بدون جعل تشريعي، ولأمارات والأصول ليستا حجة ولا طريق داتاً، بل يحتمل فيها اختلاف، فبست فيها حركة كما في القطع، ومن السببي كل حركة تحتاج إلى

محرك ، فالشارع ما لم يجعل الأمارات طريقاً إلى الواقع ، والأصول وطبيعة عد
لشك ، لم يكن فيها حركة وبعث وحرى عملي ، فذهبوا إلى خغل الأمارات غير
العلمية طريقاً إلى الواقع تعبداً ، وخغل الأصول وطبيعة عد الشك .

ثم احتلصوا في كيفية جعلها إلى مساي مختلفة ، وهذه المياني صارت سبباً
لاحتلاف الأقوال في قسام الأمارات والأصول بنفس دليل حجية مقدم
يقطع ، والكلام في قيامها مقام القطع متوقف على القول بصحة جعل المورد فيها .
وسأتي تفصيل هذا البحث في حجة لأمارات ، ونسمع من هاتك لاحق في
الطريق ولا تأسيس في الأعذار .

شير هنا إلى مساي كيفية جعل ووجه مخبرية الأمارات والأصول عند
القوم في طي مقدمات :

المقدمة الأولى : في وجه مخبرية الأمارات الطنبة : فقول : هما مسائل .

حكى عن صاحب الحاشية قدس سره : إن بيان أدلة حجة لأمارات
الطنبة يكون هو هو ، أي الأمارات حجب بحث إن طابق الواقع فهو هو ، وإلا
عذر لاحكم على حله .

قال الشيخ الأعظم قدس سره : إن مفاد أدلة حجة لأمارات هو تبريل
المؤدى منزلة الواقع . فيكون مراده قدس سره : إن مقامات لأمارات عليه يترتب
عليه ثمره ، كما لو كان مقطوعاً به ، لأنه مقطوع به ، وبعبارة أخرى أدلة
لإعترا تدن على بعد احتمال الخلاف ، وترتيب آثار الواقع .

وسمحقق الخراساني قدس سره أربعة أقوال^١ الأول : تبريل المؤدى منزلة
الواقع الثاني : جعل المؤدى ؛ أي جعل الشارع مؤدى لأمارته حكم ممثل
للواقع . الثالث : قاطع بعد ، أي إعص مؤدى الأمارات ، فإن طابعت الواقع

فيها، ولا يكون فاطع العدر جعل من لشارع. الرابع. وسطية في الإثبات، أي
الأمارات تُجعدت مشيراً إلى الواقع ومرآة له. وإن شئت قلت: مملكه قدس
سرة تارة تخلص الحقة، وأخرى الحقة، وثالثة القطرانية.
وقال المحقق العراقي قدس سره: عامل معاملة، أي يحكم الشارع عمل مع
الأمارات معاملة اليقين.

وقال لمحقق النائي قدس سره^١ لسان أدلة حجة الأمارات يكون تميم^٢
الكشف، أي محرر الواقع إثبات. الأول: تكويني وهو العلم. والثاني: حسي
وهو لأمارات، فلأمارات كشف بقصّ تتم الشارع كشفها، وجعلها مرة
العلم، ولكن يكون التبريل بالنسبة إلى أثر المقطوع كما يعمل به بعض الميل،
وإذا قامت لأماره على حرمة شيء تكون مثل قطع بحرمة، لكن بالنسبة إلى
أثار الحرم الكدائي بالنسبة إلى أنه قطع، ليرتب عنه آثار قطع،
وصيرورته مقام القطع الجزء الموضوعي.

وقد بعض المحققين. والتحفيز إلى لسان أدلة الأمارات هو إلقاء احتمال
الخلاف وبريب الأثار معتدلة أمة من آثار اعطع أو المقطوع به.
ثم قال: ولما في بين مملكه ومملك الثاني قدس سره هو أنه يزل
لقد مرة معلوم، ولكن يحاط أثر المقطوع، ونحن سره مرة القطع بالنسبة
إلى أثره وأثر المقصوع

١- للمحقق النائي قدس سره جواب ثلاثة بحسب تعابير في موارد متعددة

(أ) - سميّ كشف وجعل الآراء علمية: أي غير الشريعة من الصيغة العامة

(ب) - وسطية في الإثبات أي أنه حجة نظري والأمر بأن يكون سره علم في صيرورتها إلى
نواحي

(ج) - طرف عمليّة معناه - يع

٢- قال: أمداً علامته على عدمه هذه كلمة تنبئ هدي الظهري، ثم حذره جمع، مهم المحقق
العراقي والمحقق النائي.

فإن بعض الأساطين، المحمول في باب الأمارات هو الطريقة والكاشفة. ونسباً إلى شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي قدس سره: بأن قيام الأمانة تحدث مصدحة في المؤدى عامة على مصدحة موقع

المقدمة الثانية: في وجه مخترعة لأصول المحرزة وكيفية جعلها. الأصول المحرزة: هي الأصول التي تكون ناصرة إلى مواقع في ظرف اشك؛ كالإستصحاب وقاعدة المراع والتجاوز، بناءً على عدم كونها من الأمارات. وقاعدة عدم إعتبار الشك متى كثرت وتجاوزت عن المعارف وغيرها.

في وجه مخترعة الأصول المحرزة أيضاً مسالك مختلفة:

مسلك الشك الأعظم قدس سره هو: إن معاد لا تنقص اليقين في الإستصحاب؛ هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن في ترتب آثاره، لا تنزيل «شك منزلة اليقين؛ فكل أثر يترتب على متيقن يترتب على المشكوك، وأما آثار اليقين فلا يترتب عليه.

مسلك المحقق الخراساني^٢ قدس سره هو: إن معاد الدليل جعل المائل، أي يكون في مورد الإستصحاب حكم مماثل لمواقع، فكأن القاطع بوجوب عمل، يجب عليه الإتيان بذلك العمل، كذات يكون عليه حكم الوجوب، مثل صورة القطع في صورة الشك أيضاً.

وقال بعض المحققين: إن معاد دليل لا تنقص... إن تنزيل الشك منزلة اليقين، يترتب عليه آثار اليقين والمتيقن كليهما، ويحتج بقيام الأصل كذلك منزلة القطع؛ كما سبأني. وهكذا كل أصل محرز مثل قاعدة المراع وتجاوز وأصل الصلة.

إصطلاح المحقق الثاني قدس سره الأصول المحرزة: بالأصول التشريعية،

١- منتهى الأصول ج ٢ ص ١٨.

٢- وله في الإستصحاب كلام آخر أيضاً، وهو أنه يعرف الوسيطية في الإثبات

لأنها عنده مكتملة لسرير لمؤدى مرلة اواقع، بحيث يكون المحمول فيها لساء عملي على أحد طرفي شئت على أنه هو واقع والماء الظرف الآخر.

المقدمة الثالثة: في وجه مخرقة لأصول غير المحررة لأصول غير محررة: هي الأصول التي يس لها نظر إلى الواقع، لا بالوحدان ولا بالاعتدال الشرعي، وهي هذه حادة جعلت وطائف عمدة لساها في بواقع في طرف شئت، كالاحتياط الشرعي والعقلي وبراءة بعملة وشرعية.

وسماه المحقق سبئي قدس سره: بالأصول الصخرقة. أي لأصول غير المحررة. هي تطبيق العمل على أحد طرفي الشئت من دون الساء على أنه هو الواقع والمحمول فيها معنى لا يقتضى أريد من الشئت والمعدورية. فهي كيفية حمل الطرق والأمارات ولأصول أمور أربعة.

الأولى: تنزير لمؤدى مرلة اواقع، أو جعل حكم بمثل. سحيء الكلام مفضلاً. بأن يقول بالسيسة والموضوعية في باب الأمارات ولأصول فسدثوث، وعدم مساعدة الذيل عليه إثباتاً. أمّا ثوث: فلا استمراره التصويب الباطل أو اجتماع الصديق أو المشي؛ وتقتضي عدم وجوب الإعادة وبفضاء مطلق في مؤذات الأمارات ولأصول، مع أن جعل الشرعي كالجعل لتكويي لا يمكن أن يكون بلامصلحة وحرماً. وأمّا إثباتاً: فلأن حجية الأمارات واعتبار الأصول عمدتها سيرة العقلاء لادلالة لها على جعل مزبور أصلاً.

الثانية: المحمول هو المسجربة والمعدرية. قال بعض الأساطين: إن لصحيح في باب الأمارات هو القول: بأن المحمول هو الظرفية والكاشفة، لا ما قاله المحقق الخراساني. من أن المحمول هو المسجربة والمعدرية؛ لكونه مستمراً بتخصص في حكم العمل، وحكم العقل بعد ثوث ملاكه عبر قابل للتخصص.

١ قال المحقق الخراساني قدس سره في الأصول غير المحررة: بأن في مزوره جعل حكم بمثل بواقع على وجه قوي

بأن ذلك: إنَّ العمل مسنَّعٌ مقيح العقاب بلا بيان واصل، فإذا قامت الأمانة على التكليف فلا إشكال في تنجزه على المكلف وكونه مستحقاً لعقاب على محاسنته، فإن كان ذلك لأجل تصرف الشارع في موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بأنَّ جعل الأمانة طريقاً وسائلاً، كاد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مسيحاً بانتفاء موضوعه، ولذا معتبر عن تقدُّم لأمانة عليه بالورود؛ وهو انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه بالتعبد الشرعي. وعليه فاعقل نفسه بحكم بالتخبر بلا حاجة إلى جعل التخبر، وإن لم يتصرف الشارع في موضوع حكم العقل ولم يعتبر الأمانة بدءاً؛ بل جعل الأمانة منجزةً للتكليف؛ بأن يكون المجهول كون المكلف مستحقاً لعقاب على محالة تكليف؛ لرم التحصيل في حكم العقل، بأنَّ يُقال: لعقاب بلا بيان قبيح إلا مع قيام الأمانة على التكليف، فإنَّ العقاب بلا بيان في هذه المورد ليس بقبيح. وقد ذكرنا: إنَّ حكم العقل غير قابل للتحصيل.

الثالثة: المجهول هو تنميط الكشف، أي الطريقة والكاشفة والوسيلة في الإثبات.

ومنه: أنَّ تنميط الكشف معني أنَّ الشارع أضاف إليه تكويناً أو تشريعاً مقدار انتقص، غير معقول لأنَّه في الصورة الأولى - تكويناً - يصير علماً حقيقياً، وهو كدِّ بالضرورة. وفي الصورة الثانية - تشريعاً - يلزم أنَّ يكون هناك مقدار كاشفة القطع في الظن بقاء غاية لأمر يفرق بينهما: أنَّ كشف القطع كله تكويني، وفي الظن بعضه تكويني وبعضه تشريعي، وهو عجيب. هذا مصافاً إلى أنَّه لو كان من الممكن إعطاء مقدار من الكاشفة لما ليس له هذا المقدار، فليس من الممكن إعطاء تمام الكاشفة لما ليس له أصلاً كالشك. ومن البديهي أنَّه غير ممكن.

الرابعة: ألَّحَّ احتمال الخلاف بالتعبد؛ أي بحكم الشارع المع احتمال

خلاف لأمارات ورتب أثرها باستعد للاختط خصوصاً أخرى.
بعد بيان مدني كيفية العمل نبيّن بث مساكن القوم في قيام الطرق
والأمارات والأصول مقام القطع؛ في مقامين:
المقام الأول: في قيام الطرق والأمارات مقام أقسام القطع
المقام الثاني: في قيام لأصول مقام أقسام القطع
أما المقام الأول: لا إشكال عندهم في قيام الأمارات والطرق مقام قطع
الطريق المحض نفس أدلة إيسارها وحجتها، فتترتب عليها الآثار المرتبة عليه.
كما أنه لا ريب في عدم قدمها مقام القطع المأخوذ تمام الموضوع أو جزء
الموضوع على نحو الضعفة نفس أدلة حجتها، إذ غاية ما تدل عليه أدلة حجتها
هو إلغاء احتمال الخلاف وترتيب آثار الواقع على مؤداها. ولقطع وإن كانت
حقيقتها لإكشاف، إلا أن المفروض أحد في الموضوع سحر الضعفة وعدم
ملاحظة جهة كشفه، فيكون المأخوذ في الموضوع صفة خاصة بخاصية كميّة
الضدات التعسفية؛ من الشجاعة والعدالة ونحوهما. ومن المبدئي أن أدلة
حجتها وإلغاء احتمال الخلاف في الأمارات والطرق لا تدل على تزيدها منزلة
الصفات التعسفية هذا سواء على مملك أكثرهم. أو لا تقوم لأمارات
والطرق بأدلة إعتبارها مقام القطع المأخوذ موضوعاً سحر لصفيتها؛ أي بصفة
كاشفية خاصة ببع كشفه أقصى مرتبة الشدة والقوة لإحتصاص هذه المرتبة
بالقطع فقط؛ كما عليه بعض منهم.

قيام الأمارات مقام قطع الموضوعي الطريقي

وأما قيام الأمارات والطرق مقام القطع المأخوذ تمام الموضوع أو جزء
الموضوع على نحو الطريقة، فقد اختلفت كمياتهم فيه.

فذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى قيامها مقامه، وتعه المحقق الخراساني قدس سره في تعليقه على الرسائل، وأما في الكفاية إحتار عدم لقبه قال بعض المحققين: وأحقّ هو قيام الأمارات والطرق مقام هذا القسم من القطع؛ والسرفيه هو أنّ هذه المسألة مسألة عقلانية، وهم بعد عدم وصولهم إلى الواقعات بواسطة القطع يعملون بالظن أيضاً، من باب أنه لو كان لمداري جميع الأمور عليه لصاع أمر معاش بني آدم، فمن باب التوسعة في الحجج يحكمون بذلك، ولقطع إذا كان طريفاً يكون بالنسبة إلى آثار نفسه أيضاً ذا أثر، ويترتب عليه ما يكون العقلاء يصدده، فإذا كان جزء موضوع أيضاً يرون أنّ الظن يقوم مقامه.

قال المحقق الخراساني في الحاشية على الرسائل: لتصحيح كلام شيخه قدس سره في قيام الطرق والأمارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع بحسب الطريقة:

بأنّ المأخوذ من قيامها مقامه حيث يكون إشكال تعدّد اللحاط - أي لحاط القطع طريقاً وآلياً، وخاطه إستقلالاً - ممكن تصحيح ذلك للحاط واحد من دون لزوم الجمع بين اللحاطين الآلي والإستقلالي، بأنّ يقال: دالة الطرق ولأمارات تتكفّل تسريل المؤدّى مرة الواقع، وحينئذ يسر العلم بالمؤدّى مسرة العلم بالواقع بالملازمة العرفيّة بين التزليل، فيتحقّق كلاهما لموضوع بلا إستمرار الجمع بين اللحاطين الآلي والإستقلالي، فإنّ دالة الأمارات لم تتكفّل إلا لتسريل المؤدّى فقط، وكان تسريل العلم بالمؤدّى مسرة العلم بالواقع بالملازمة العرفيّة بين التزليل، فكانه تحقّق كلاهما لموضوع بدليل يخصّه^١.

١ - قال المحقق النائيني قدس سره: كلامه قدس سره في الحاشية وجه أي دليل - تقديم الطرق والأصول مقام لقطع بجميع أقسامه حتى ما أحد على وجه التضمنه هوائل الأصول ج ٣ ص ١١ س ٢.

تقريب آخر: لاوجه لتحصيل دليل تنزيل الأمانة منزلة القطع محيطة
انظرية فقط، فيه خلاف إطلاق دليل التبريل، ولأنه من الحكم بكونه في
مقام تنزيلها مرلته من الموضوعية. وحيث يترتب الأثران. أثر القطع؛ بما أنه
طريق، وهو أثر متعلقه، وأثره عما هو موضوع، وهو أثر نفسه.

يرد عليه: أولاً: إن جعل المؤدى - كما عرفت في ص ١٢١. بوجوب مقت
يبقي ماعليه المحطة. وثانياً: ما أفاده من الملازمة العرفية بين التبريل حتى
يكون أحدهم مدلولاً مطعناً، والآخر إلزامياً؛ دعوى بلائسة ولا ترهان،
ولا يساعد عليه المؤحدن. وثالثاً، مستلزم بذور كما في الكفاية.

ببه: إن تبريل المؤدى منزلة الواقع فيما إذا كان للعلم دخل في الموضوع
سأحد لأتحاء الأربعة غير ممكن قبل تبريل الظ منزلة العلم، ضرورة أن
التبريل يكون ملحاط لأثر الشرعي المترتب عليه، وهو فرض أنه لا أثر بمؤدى
وحده بدون حصول حرره الآخر، وهو العلم به. فتزيله مرة الواقع متوقف
على حصول حرره الآخر، وهو لعلم به، وحصول العلم به متوقف على تبريله،
ضرورة أنه إذا كان ذلك بالدلالة الإلزامية لا يمكن إثباته قبل إثبات ما يتوقف
عليه، وهو الدلالة المطابقة.

ولا يكون بظرة قدس سره إلى أن التبريل حيث يكون طويلاً لا يمكن ذلك؛
بل يكون عمدة بظرة إلى أن التبريل المؤدى حيث يكون في رتبة علّة على
الملازمة لتبريل الظ منزلة القطع، وما هو العلة محتاج إلى العلل في هذا
التبريل، لا يمكن تأثير العلل في العلة إلا على وجه دأثر.

ولا يخفى أن هذا كنهه يكون في صورة كون الإثبات بدليل واحد، وأما إذا
كان في دليل خاص تبريل المؤدى منزلة الواقع، وكذلك تنزيل الظ منزلة
القطع، فيما إذا كان جزء الموضوع بتعدد الدال والمدلول؛ لا إشكال فيه أصلاً،
وهو خارج عن الغرض؛ لأنه يكون في صورة كون الدليل واحداً.

وأجاب عن الإشكال بعض المحققين. بتطير لمقام بالأخبار مع لواسطة.
فإن حاصل الكلام فيها هو: إن النعبد تصديق عادل يلزم أن يكون
لمحافظ أثر شرعي، فمَن يكون مقول قوله قول الإمام عليه السلام، فحيث
يكون قوله عليه السلام حكماً شرعياً يصح لتعبد به، وأت إذ حصل
الواسطة، لأن مقول قول الراوي عن الراوي الأول هو قول سروي لا قول
الإمام عليه السلام فكيف يمكن التعبد؟

فهنا قيل في الجواب: إن الأمر بتصديق عادل يحل إلى أفراد متعددة
طولية وعرضية. فتطبيق أحد الأفراد على ما يكون مقول قوله قول الراوي عن
الإمام عليه السلام يتحقق الموضوع للفرد الآخر؛ أي الموضوع الذي يكون له
الأثر الشرعي، وهو قول سروي عن الإمام عليه السلام. فإحد أفراد الأمر
يوجب حصول الموضوع للفرد الآخر.

في المقام لقائل أن يقول: بأن التبريل الواحد، أي تبريل المؤدى مسرة
الواقع، يوجب أن يتحقق موضوع تبريل الطل منلة اليقين، ثم بعده يتحقق
المحرز، ويمكن تنزيله منلة القطع في صبرورته حرء لموضوع

وأجاب بعض الأكابر قدس سره عن تدور المورد بقوله: وفيه؛ إن
إشتراط ترتب الأثر على التبريل، إنما هو لأجل صون نفس الحكم عن اللغوثة،
والتعوية كما تدفع مترتب الأثر الفعلي، كذلك تدفع بالأثر تعليق، أي
لوانصم إليه حرؤه الآخر يكون ذا أثر فعلي، وإحاصل: ماهو اللأزم في حروح
الجعل عن التعوية هو كون التبريل ذا أثر، بحيث لا يكون لتبريل بالأثر
أصلاً، والمفروض أن المؤدى لما نُزل منلة الواقع فقد أحرر جره من الموضوع،
وأن هذا التبريل يستمر عرفاً في الرتبة المتأخرة تبريل الطل منلة العلم
بالملازمة العرفية، وبه يتم ماهو تمام الموضوع للأثر. بل يمكن أن يقال: إن
هاهنا أثراً فعلياً؛ لكن نفس الجعل، ولا يلزم أن يكون الأثر سابقاً على

الجعل، فصيا محس فيه لمّا كان نفس الجعل متممًا لموضوع يكون المحس
سحاط الأثر القعلي المحقق في طرفه، فلا يكون الجعل متوقفاً على الأثر
السابق، فالنوعية مندوعة بما لأجل الأثر التعلقي أو سحاط الأثر استحق
نفس الجعل.

وأما وجه رجوع لمحقق الخراساني في الكفاية، إلى القول بعدم قيام الطرق
والأمارات مقام القطع المأخوذ تمام لموضوع، أو حرره الموضوع على نحو
انطريقية؛ فهو: إن الأصل وإن كان يقتضي إطلاق دليل للتشريع، وكوبه
ناصراً إلى جميع الحيثيات دون الآثار والأحكام إلا أن الإطلاق في المقام
نمّع؛ لأنّ الدليل لذلّ على بعد لإحتمال لا يكاد يبي إلا بأحد التريدين.

إمّا أن يبرر الأمانة منزلة القطع في طريقتيه إلى الواقع، وفي هذا التشريع
يكون كلاً من المُشَرِّع والمُشَرَّل عليه مدحوظاً على وجه الآلة، فقله: لأمانة
قطع أي مؤدّى لأمانة ومحكمتها هو الواقع، وسطر احقيقي فيه يكون إلى
المؤدّى والواقع.

وأما أن يبرر الأمانة منزلة القطع في موضوعيته للحكم المخصوص المترتب
عليه، وفي هذا التشريع يكون كلاً من المُشَرِّع والمُشَرَّل عليه مدحوظاً على وجه
الاستقلالية، فقله: لأمانة قطع، أي نفس الأمانة بما هي هي من دون نظر
إلى محكمتها ومؤدّاها قطع، فترتب عليها ما يترتب على القطع من الحكم
الشّرعي المخصوص، ولا يكاد يمكن الجمع بين التريدين في دسل واحد، وفيه
من الجمع بين النحطين لآتي والاستعلاي، وهو محال عقلاً، فلا محالة يكون
دليل الإعتد دليلاً على أحد التريدين، وهو التشريع منزلة القطع في طريقتيه
إلى الواقع، لآتي موضوعيته للحكم الخاص، وذلك لظهور دليل التشريع في
السحاط الای دون الاستعلاي، وبذلك يبرح دليل التشريع عن الإحمال،
والأمانة لا تقوم بدليل إعتدّها، لا مقام ما ليس مأخوذاً في الموضوع أصلاً.

قل بعض الأساطين: وأما ساءة على مبنى المحقق خراساني من أن المحمول في باب الأمارات هو المصحفية والمعدنية، فلا يلزم من سزيلها مسئلة القطع، الجمع بين اللحاظين الآلي والإستقلالي؛ بل نزم خط واحد إستقلالي، إدا لا يكون هناك تسريل، المؤدى مسئلة الواقع، فلا يكون إلا تسريل واحد؛ وهو تسريل الأماره مسئلة بقطع. غاية الأمر أن التسريل إنما هو باعتبار خصوص الأثر العقلي للقطع من التحير والتعذير، أو باعتبار خصوص الحكم الشرعي المأخوذ في موضوعه بقطع، أو باعتبار مطلق الأثر، وإطلاق أدنة التسريل يشمل كلا الحكيم عقلي والشرعي، وكذا لما على انقول: أن المحمول في باب الأمارات هو الطريقة والكاشفة بإلغاء إحتماا خلاف.

وإن ثبتت فعنصره تتسم لكشف، باعتبار أن لأمارات كانت كاشفة ناقصة، فاعتبره الشارع كاشفة نامة بإلغاء إحتماا الخلاف، فيجري الكلام المذكور هنا أيضاً، ويقال: إن إطلاق دليل تسريل شامل للأثر العقلي ولأثر الشرعي المترتب على القطع، بل يمكن أن يقال: إنه بعد إعتبار إشارة لأماره كاشفة نامة عن الواقع، تترب آثار الواقع لإحالة، إدا الواقع قد تكشف بالتميد الشرعي، فلا بد من تريب آثاره، فتترتب آثار نفس القطع، أي الحكم المأخوذ في موضوعه الفصع بالأولوية؛ بد تريب آثار المقطوع على مؤدى الأماره إنما هو لتسريل الأماره مسئلة بقطع. فترتب أثر نفس بقطع لأحل هذا التسريل بطريق أولى.

قال بعض المحققين: قد أشكل الثاني ويعرفي قدس سره على مسكها على [ما] إسندك به المحقق الخراساني في الكفية: من أن تسريل الطرق والأمارات مسئلة الفصع بدم الجمع بين اللحاظين الآلي والإستقلالي.

قال الثاني قدس سره: بأن كلام خراساني يكون صحيحاً إدا كان قيم الأمارات مقام القطع من باب التسريل، ولكن ليس كذلك فيما إدا كان

القطع جزء الموضوع.

وبما أنه، إنَّ لامارات تكون حجة من باب تسميم لكشف ولوسطية في الإثبات والإحراز، لأن باب تسميم يؤدّي وترتب آثاره، ولا معنى لذلك إلا باعتبار الظن مسرلة بعلم، فإذا عثر كذلك ترتب عليه جميع آثار القطع وللقطوع: حصول وجود عتدي له.

وبكن يرد عليه أولاً: فساد المسمى في باب الأمرات، لأنَّ مباحه وإن كان تسميم الكشف بكن لا يكون قوله: بالإعسار، له وجه، بل الحق هو انترين. وثانياً: فساد الباء عليه أيضاً، لأنَّه على فرض تسميم لإعتبار معنى أيضاً إشكال آخر سائي (قدس سرّه)، وهو: أنه كيف يمكن إعسار المُعْتَرِ في لحاظ واحد شيئاً بالنظر الآلي والاستعمالي كليهما، وهذا عمدة إشكال المنشكل.

وأما معرّاي (قدس سرّه) فقد أشكك عنه بما حاصله، هو: أنَّ لامارات لا يكون بها باب تسميم، بل يكون لها أثر القطع، بكن له أثران: إحراز الوقف، وتبرخيص في العمل، وهذا أثر واحد: وهو تبرخيص في العمل فقط.

فيكون معنى دليل حجة الأمانة الأمر بمعدلة نفس معه، وآلاً فلو كان باب باب لتسميم، فحيث به يحتاج إلى أثر شرعي، ولا يكون للقطع أثر شرعي؛ بل يكون حجة من آثاره التكويني، لا يصح التبرين بالنسبة إليه، فإنه ليس مثل قوله: الطواف في السبب كإفلاسه، فإنَّ التبرين يكون للمحاط الأثر الشرعي، وهو شرطية الظهارة، كما في الصلاة. هي المقام حيث لا يكون التبرين بقول: يمكن استعادة تربيت أثر النفس واستيفان بواسطة أمر عامل معاملته.

ويردّه: بأنَّ التبريل في المقام يصح ولولم يصح في القطع الطريق المحص، لأنَّه بالنسبة إلى طريقتيه سوانع لأثر شرعي له، ولكن بالنسبة إلى كونه جزء الموضوع يكون له الأثر الشرعي، وهو ترتب حكم من الأحكام على وجوده

من باب الموضوعته لأمس باب الظرفية. فالصحيح هو ما ذكرناه في وجهه. به يكون من باب توسعة في الصحيح.

ثم أن انتائي قدس سره قال: بأنه في باب أحد. بأن لظاهر من الدليل الذي يكون متكلفاً لسان القطع الجزء الموضوعي هو القطع التوحيدي لا الأعم منه ومن التعتدي. فكيف يقال: بأن الأمانة تقوم مقام «مقطع»؟

وأحب ما يورود تارةً وبالحكومة أخرى؛ أمّا الورد فهو: إن العالب حيث يكون طريق العقلاء إلى الواقعات نفس أيضاً، فهذا ورد في باب دليل موضوعية انقطع نستكشف منه أن المراد هو تحرير الأعم من القطع، أو ما يقوم مقامه، [هـ] قدمت الأمانة عليه يكون ممّا يكون له المحرر، فتكون وحداً سمحراً واقعاً لا تعتد، فيكون دليها وداً على الدليل الذي دل على حرثة المحرر للموضوع، ولكن حيث أن يقول حدث أيضاً يحتاج إلى دل، ولا يمكن أن يُقال: بأنّ صرف بعلنة دليل على كون امرده المحرر تمسكو بالحكومة، وقسموها إلى قسمين: حكومة ظهريّة، وحكومة واقعية.

ومعنى الواقعية هو أن يكون احكام تصدّد التوسعة والتصديق واقعاً، أي بالنظر إلى الواقع؛ مثل ما إذا حصل للشاك بين الثلاث والأربع في تركعات يبي على الأربع، ثم يقول: لا شك لكثير اشك، فإنّ معناه إن كثير شك لا يكون به حكم اشك العادي، ويكون مستثنى من أحكامه واقعاً، وهذا يكون من باب تصديق دائرة الموضوع وهو اشك بإخراج فرد منه، ومثل ما يُقال: يشترط في لصلاة الظهارة، ثم يُقال: الظروف في السبب كاتصاله. فيكون من باب التوسعة في الموضوع، أي موضوع احكام بوجوب الظهارة للصلاة والظروف داخل فيه، فيكون معناه إن الظروف يشترط فيه الظهارة، فالتظر يكون إلى بيان الواقع بهذا البيان.

وأما الحكومة الظهريّة فتكون في باب تقديم الأمارات على الأصول.

والأصول المحررة على غيرها. فإنه إذا قيل: لا تنعصر ليقين ناشئ، يكون الظاهر منه اليقين. وكذلك قوله: من أنقصه بقى آخر، فإذا قامت لأمانة تقوم مقام اليقين، وتصير موحية للحكم بنقص الحالة السابقة البقيية، فإن معنى هذه الحكومة لا يكون هو تنصرف في الواقع؛ بل يكون أحد بتأليس مقدماً على الآخر في مفاده.

وربما يظهر خلاف ما أدى إليه الأمانة، ويعلم أنه ليس لواقع كدش، ولد يترتب أثر لوقع بعد ظهوره، فتكون الحكومة في مرتبة الظاهر، وبانتظر به، وثم مقام فكون حكومة الأمانة على القطع؛ من باب الحكومة طهريّة، بمعنى أنه لا يكون تسريل طس مرحلة القطع في الواقع؛ بل في الإحرار ويكون له رعي لوقع في كشف اختلاف، فتصرف في هذا هو المبدأ على أن انقطع لوحده هو جزء الموضوع، وبذلك إن تحرر نصه يقوم منه مع.

وبكن الإشكال عليه قدس سره هو: إن مدار حيث يكون على الإحرار في المقام، أي مقدم كون انقطع جزء الموضوع، يكون لإحرار هو الحكم لوقفي، ويكون التوسعة في الإحرار وقعاً لظاهر، فكون من الحكومة بواقعية على حسب نظره، الذي أحد عن الأنصاري قدس سره، فإنه لو كان لمدار على المقطوع كدش الحكومة طهريّة، لأنه يمكن أن يكشف خلافه بخلاف الإحرار، فإن هذا الذي أدى به لأمانة أيضاً يكون إحراراً من باب التوسعة، فتصحیح في انطر هو ما ذكرناه من التوسعة في الحجج عند العقلاء، فتقوم الأمانة مقدم القطع الطريق الجزء لموضوعي أو التمام الموضوعي.

وبكن هذا كله على مسلك تحقيق من تنمى الكشف وإرجاع الأمر إلى أمر عامل معاملة اليقين، بالإعتبار أو التبريل، والثاني هو التحقيق، والأول مسلك الثائبي قدس سره.

وأما على مسلك شيع القائل بنزول المؤدى، وعلى مسلك المحقق

الخراساني القائل بحل الحجة؛ فلا تقوم لأمانة مقام القطع حتى مع قطع النظر عن فساد المعنى، لأن معنى تزيل المؤدى هو ترتيب أثر المقطوع على المطلوب، لا ترتيب أثر القطع. وكذلك معنى حل الحجة هو ترتيب أثره لا آثار القطع، فلا يكون معنى الأمانة إن ثبت قطعاً حتى يقوم مقامه انتهى.

قيام الأصول مقام أقسام القطع:

أما المقام الثاني: في قيام الأصول مقام أقسام القطع.

الأصول المحررة: قد عرفت. في ص ١٢٠ بناءً على عدم كونها من الأمارات. عندهم كالطرق والأمارات، فهي نفس أدلة اعتبارها وحجتها من دون حاجة إلى دليل آخر، تقوم مقام القطع كل على ملكه فيها.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: هي تقوم مقام القطع الطريقي لمخص والطريقي المأخوذ تمام الموضوع أو جزء الموضوع. وتسهل المحقق خراساني في الحاشية، وعدل عنه في الكفاية، واختار أنها لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مادم مالم يمس مأخوذاً في الموضوع أصلاً، واستدل لقوله نعم مامضى بقويه في الطرق والأمارات

قال المحقق لثاني قدس سره: انبث من الأصول لمحوث عنها في المقدم هو لأصول التزويضية. ولذا قيد الشيخ الأعظم قدس سره بعض الأصول، والأقوى قيم بطرق والأمارات ولأصول استزيلة مقام القطع بطريقي مطلقاً، ولو كان مأخوذاً في الموضوع، وعدم قيامها مقام القطع أصح^١.

١ - واستدل المحقق لثاني قدس سره، بحاصله إن يقطع من بصغات خمسة ذات الإصادة خمسة فيه جهات ثلاث

الأولى جملة فائقة بعض تعلم، وهي نظيرة

الثانية إصادة نظيرة إلى دي الصورة، وهي جهة كشف عن المعلوم ومحررته به وإرادته بواقع مكشوف؛

قال المحقق العرقي قدس سره على ما في هاية الأفكار: لا يشك في قيام طرق والأمارات ولأصول محررة وغيرها مقام القطع المطريقي المحصر - كما هو كذلك في بعض نسخ المراتد بسقاط لفظ (بعض) - وفقاً لقطع المأخوذ تمام الموضوع

وهذه الجهة مترتبة على صحة الآبي، لأن حرار الواقع وكشفه لا يكون مستبعداً بصورة ثالثة جهة البدء والعمل على نفس العلة، ويعمل في رب الأصول محررة هي جهة ثالثة، وفي رب الطرق والأمارات هي جهة ثالثة من جهة العلة، أي الآراء [م] يكون به في حقه ذاته جهة كشف، والشرع في عدم سارعيه بعد كسفه وجهه محرر التولع ووسط لإبائه، وشرع في عدم بشرع حصل الفشل عند من حيث بكشفه وتحرره فلا تصرف في الواقع ولا في التوثيق، الذي يرجع إلى التصويب فيهم بطرق والأمارات ولأصول محررة عدم قطع حدوث موضوع على وجه بقرينه لا يحتاج إلى نفس دليل حررنا حجب، وهو مع مقامه من يوم حجب وحكومته على الأحكام الواقعية بالحكومة الظاهرة، هذا إذا حدد عدم في موضوع على وجه بقرينه، وهذا إذا لم يوجد في موضوع أصلاً، وكان طريق عمداً محضاً، وهو مع عدمه وإن لا، واقع يكون حجة مرسلة غير مفيدة، وبفروض أنها مثبتة للواقع، فلا مانع من قيامها مقامه.

وإذا قدامها عدم القطع حدوث على جهة بقرينه ولا يمكن، لأنه يكون حسب كذا لصفات بقرينه، ومفاد حجية الطرق والأمارات اجتناباً من إقادة ذلك.

فمحصل

بعدم الطرق والأمالات محررة عدم العلة بطريق لا يحتاج إلى كسفه جعلين، والخطي، من نفس دونه حجب في ذلك، لعدم كسب حجب عبارة عن وصفين في الإثبات، وهو دعوى في طريق حرار الواقع وكسبه محرره به، كما هو الشأن في الطرق بقرينه، لا بقرينه به بسبب شرع طريق محرر، بل بطرق الشرعية كذا، معناه في يد بقرينه من بطرق محرره خود، وبكسب واقع في طريق آخر الواقع، كسب حكومتهم بقرينه، وسبب حجب مخرج على ذلك في بقرينه أصول بقرينه من عدم الإجراء، ويجب الإعادة والمصداق، عند الحاجة.

هذا بخلاف ما إذا كان يعمل هو التوثيق، فإنه يكون من الحكومة الواقعية، ولا يثبت حجة من القول بالإجراء، ويكون ذلك من تصويب بطريق بقرينه.

في سبب الإعتناء بعدم سره بقرينه من حوص بقرينه، وهو طريق في الواقع فيه عدم. بقرينه الشرعة، بعض الأصول عينه مصداق في مقام، بخلاف حدوث الحكم على وجه موضوعية، فإنه تابع بدليل ذلك الحكم، فإن ظهر منه أو من دليل حرج، بعبارة على وجه بقرينه لموضوع كالأمانة المتقدمة، فبما الأمارات والأصول مصداق، وإن ظهر من دليل الحكم، بعبارة صفة القطع في موضوع من حيث كونها صفة خاصة فائقة بالشخص، لم يتم مقامه غيره.

أو جزء الموضوع بنحو الصفية؛ فلا إشكال في أنه لا تقوم مقدمه الأمرت فصلاً عن الأصول، وأما بقطع المأخوذ تمام الموضوع أو جزء الموضوع، بنحو نظرية؛ فتقوم مقدمه الأمارت على مختارها من تنعيم الكشف، وأما الأصول محررة كالإستصحاب فسامها مقدمه، مسي على إستظهار من دليل التزيل في مثل، «لا نقص» يتكفل إثبات لمنقن أو اليقين؟ فعلى الأول: لا تقوم مقدمه. وعلى الثاني: تقوم مقدمه؛ نظراً إلى إقتضائه بتدك العناية لإثبات لعلم بالواقع، ومرجه على ما عرفت إلى إيجاب ترتيب آثار لعلم بالواقع في طرف الشك به.

وفي تقرير بحثه. مباح الأصول. إحتار أن فسامها مقدمه في كلا صورتين محل نظر وإشكال، فالأصول محررة كالأصول غير المحررة، لا تقوم مقدمه.

وقد في مقالاته بما حاصله. قالوا: تسخر مواقع تدع لوصول الواقع إلى المكلف أعم من الوصول العلم الحقيقي أو الجملي التتميم الكشفي. ثم قال: لازم هذا إحصار عدم صلاحية الأصول اشترطية المحمودة في موضوعها الجهل والشك بالواقع، كالإستصحاب على وجه، وقاعدة الإحصاء بالشك قبل تجاوز العمل لتسخر الواقع لأنه ليس في مواردها تنعيم كشف ولا علم بالواقع ولو جعلت. وأولى من هذه الأصول موارد الأمر بالإحتياط في إشتاء سدم، ولأمر بالنسك في مورد جهل بمقدار الواجب في الذهب، ولأمر بوجوب التعليم في الأحكام، يد من هذه الأوامر يستبعد حرمة الإقتحام عند الشك بالانعيم كشف في مواردها، ولازم ما أفادوا عدم صلاحية هذه الموارد لتسخر الواقع، مع أن القطع التسليم يأبى عن هذا المسلك، وساء الفقهاء أيضاً عبر هذا؛ وذلك شاهد بأنه لا فرق في تسخر الواقعيات بين الأمارات والأصول.

قد نرى بعض المحققين: وأن قيام الأصول المحررة مقام المقطع، فهو أيضاً يختلف حسب اختلاف المسائل في باب الاستصحاب، فإن كان المتيقن تنزيل المشكوك منزلة المتيقن؛ كما هو مسلط لأنصارى قدس سره وبعض من بعده، فقيامه مقام المقطع مصفاً لا يصح، لأن معنى هذا هو ترتب آثار المتيقن على المشكوك، لا ترتب آثار سيقين؛ حتى يقوم مقامه. وكذا إذا كان استصحاب مسك الحرساني قدس سره، الفاعل بحسن الممثل في الباب، فإن جعل الممثل مصفاً إلى فساد في ذاته حيث أنه لو كان كذلك ما كان له ظهور خلاف. لأن الحكم الذي يكون مماثلاً للواقع حكم آخر، وكان معمولاً في هذا نظراً وقيماً؛ لا يصح السوء عليه أيضاً، لأن جعل المسائل معناه عدم النظر إلى طريقة الاستصحاب وكشفه عن الواقع؛ بل ترتب لآثار فقط، فلا يقوم مقام المقطع.

أقول: وشعبي عند هذا محقق معاد أدلة حجة الاستصحاب هو جعل الشك منزلة سيقين فيترتب عليه آثار سيقين والتميقن كلاهما، فالاستصحاب وكذا سائر الأصول المحرزة عنه يقوم مقام المقطع بطريق ناقصه.

قد نرى بعض الأساطين: إن حال لأصول المحررة هي حال الأوامر في أنها تقوم مقام قطع الطريق المحض، والقطع المأخوذ في الموضوع نحو الطريقة، إذ الشارع اعتبر موارد حريتها علماً، فسرت عنها آثاره العقبية والشرعية؛ من المستحرة والمعدنية والحكم المأخوذ في موضوعه القطع.

وتوهم: أنه قد أخذ في موضوع الشك، فكيف يمكن اعتبارها علماً؟ فإن اعتبارها علماً مع التحفظ على شك المأخوذ في موضوعها؛ إعتار لجمع بين التقيصين، فلم يعتبر في موارد، لا السوء العملي.

مدعوع: بأن الشك المأخوذ في موضوع الأصول هو الشك الواحداني والعلم التعبدية، ولا تنافي بينها أصلاً، إنما التنافي بين الشك الواحداني والعلم

الوجداني، لأنَّ لشدِّ لوجداني والعزم لتعبدتي، كسف؟ ولو كان هذا حملاً
 من التقضين لزم الشاقص في جميع مورد التبريل؛ كقوله عنه السلام
 المروي: **الْفُقَاعُ خَيْرٌ إِسْتَصَحَرَهُ النَّاسُ**.

وقوله عنه سلام المروي في روايات العامة: **الطَّوَّافُ نَاسِبٌ صَلَاةٍ**.
 فيقال: كسف عكر أن يكون حمراً مع أنه غيرها، وكيف يمكن أن يكون
 الطَّوَّافُ صَلَاةً مع أنه غيرها؟

والجواب: هو ما ذكرناه؛ فإنَّ **الْفُقَاعَ**، فُقِعَ بالوحدان وحمراً بتعبد،
 ولاضافة بينهما، وكذا الطَّوَّافُ مع كونه غير اضلاة بالوحدان، صلاة بالتعبد،
 ولا منافاة بينهما أصلاً.

نعم، يستثنى من ذلك ما ذكرناه من قيام الأصل مقام القطع لأحد في
 الموضوع نحو الطريقة، لزم إلغاء إعتبار قطع رأساً؛ كما في العلم لأحد في
 ركعات صلاة المغرب والنضح، والركعتين الأولىين من الصلوات الربعة.
 وبذلك العلم لأحد فيها نحو الطريقة، ولا يقوم مقامه الإستصحاب؛ أي
 إستصحاب عدم الإتيان بالأكثر؛ اعتبر عنه بالسوء على الأقل.

والوجه في ذلك: إنَّ الإستصحاب حارفي جميع مورد شدِّ المتعلق
 بركعات صلاة المغرب والنضح ولأوليتين من الصلوات الربعة. فهو يبي على
 قيام الإستصحاب مقام العلم لأحد في الموضوع لزم أن يكون إعتبار العلم
 لغو، ولزم إلغاء الأدلة بذاته على إعتبار العلم.

وأما الأصول غير المحررة: قال بعض الأساطين. ليس لها نظر إلى الواقع؛ بل هي
 وظائف عملية للمجاهل بالواقع؛ كالإحتياط الشرعي ولحقي ولسرعة العقلية
 والشرعية، فعند قيامها مقام القطع الطريقي والموضوعي وصح، لأنها لا تكون

محررة بواقع، لا بالوحدات ولا بتعدد الشرعي.

توضح ذلك: إن الإحباط العقلي عبارة عن حكم العقل تشتر بواقع على المكف، وحسن عقابه على مخالفته؛ كما في مورد العلم الإجمالي، وشبهة الحكمة قبل الفحص.

والبراءة عقليّة: عبارة عن حكم العقل بعدم صحة العقب، وكون المكف معذوراً في مخالفة الواقع؛ لعدم وصوله إليه. ولا معنى لقبامها مقام بقطع، إذ لا بد في شربيل وعدم شيء مقام شيء آخر من وجه التبرير؛ أي لأثر الذي يكون التبرير مخاطه، وهو المصتحح للتبريل. وفي المقام أثر القطع هو التبرير والمعدورية، فإذا قدم شيء مقامه كان لمخاطبها لا محالة. وأما نفس التبرير والمعدورية فلا يعقل قيامها مقام القطع، وليس الإحباط والبراءة العقليين إلا التبرير والتعدد بحكم العقل، فكيف يقومان مقام بقطع؟

وكذا أحد في الإحباط والبراءة لشرعيتي؛ فإن الإحباط الشرعي: عبارة عن إرم الشارع إدراك مصلحة الواقع، وبراءة الشرعية: عبارة عن تبرئته من عدم إقرار الواقع، والإحباط شرعي نفس التبرير والبراءة الشرعية نفس التبرير، بحكم الشارع فليس هذا شيء يقوم مقام القطع في التبرير والتعدد.

وقد بعض المحققين: الأصول غير المحررة حيث لا كاشفة لها لا تقوم مقام القطع وعدوا قاعدة الطهارة وقاعدة الحلية من لأصول غير المحررة. ولكن طهر من التحقيق عدم صحة قوهم بالنسبة إلى كون من الأصول غير المحررة. فإن القاعدتين تكويناً من الأصول المحررة. والشاهد على ما ذكرنا، هو: إنهم يحكمون بطلان صلاة، من توضأ بماء حرم فيه قاعدة الطهارة ثم طهر بحاسته، فلو لم يكن التطهر إلى الواقع، كيف لا يحكمون بصحة الصلاة؟ وإن لارمه الإحراء، وكذا في الدار إذا طهر إته مال الغير بعد جريد قاعدة الحلية فيه.

فما هو حقيق أن يقال. إنَّ الشارع يكون في مقام إيصال نفع إلى، وترتيب آثاره. ولكن حيث يرى إنه لا يصل إليها بعض لطالب مدسِّ الدَّسائس، يجعل به ظرفاً يوصلنا إلى الواقع عاباً. فإذا ظهر خلافها يكون مدار عمله لأعلى الطريق، فهما أيضاً من لأصول المحررة، وبعموم مقدم لقطع.

وأما الإحباط فهو من كان مما يسقط به انواقع، ولكن حيث يكون في موارد العلم الإجمالي، فيكون وحيوه بحكم العقل لا بحكم الشرع، ولا يصح التبريل فيه، وأما في الشهاد البدوية؛ فلا يجب الإحتياط أصلاً.

وأما الإحتياط الشرعي: فلا يكون له أصلاً وكل ما ورد من الأخبار فيه يكون إرشاداً إلى حكم العقل، وكل ما كان كدث لا يكون الأمر به مولوياً، وموحياً لحكم شرعي. والبحث لا يجرى فيه من باب فساد مقدم لقطع. فالأصول غير المحررة؛ مثل أصل الرءة والإحتياط لا تقوم مقام القطع.

فان مقرر بحثه: لم يذكر حال أصالة التَّحجير. وقدما: إنه لا يكون له طريقة؛ بل هي قانون محمول من اشرع للأخذ بحدى الخج، فيكون مفادها هو الأخذ بالأمارة، وهي تقوم مقام القطع.

فان لسند محس الحكيم قدس سره في تعلسته: لا ريب في كون مفاد الأصول الموضوعية خقل الواقع؛ وأنها تقوم مقدم لقطع الطريق، ولا تقوم مقام لقطع لموضوعي؛ بعدم بقتض، أدلها بربن شيء من العلم، لستت أثره عليها.

وأما الأصول الحكيمة: فظاهر دليل الاستصحاب وحيث العمل مع الشك استسبق باسقين عمل ليفين، ولارم ذلك ترتيب آثار العلم والمؤذى معاً، وهو الوجه في تقدمه على سائر الأصول.

وأما لأصول العمية الحكيمة. فلا تقوم مقام انقطع. وأما غيرها من سائر الأصول الحكيمة فتقوم مقام لقطع الطريق، ولا تقوم مقام القطع لموضوعي فان بعض الأكار قدس سره: لأصول غير المحرزة لا معنى لقبها مقام

يقطع مطلقاً. بخلاف الأصول الثمينة؛ أعني الإستصحاب وقاعدته التحدور وبيد وغيرها، أمّا الإستصحاب: فهو أصل تعدي، قيامه مقام لقطع الطريقي مقصد غير معد، لأن الكسرى لمجولة فيه إما يكون مفعلاً انتعد بقاء اليقين عملاً وأثراً، وإما لتعدد سرور بربك ثبته. فعلى الأول تكون حاكمة على ما أجد المقطع الطريقي موضوعاً، لا ذكره بعض أعظم العصر؛ بل لأن مفعله لو كان هو التمتع بعد اليقين يصير حاكماً عليه، كحكومة قوله عليه سلام: كنّ شيء طاهر على قوله لا صلاة إلا بطهور. وعلى الثاني يقوم مقامه ستحة التحكيم كما لا يخفى. وثمّ قيامه مقام القطع بوصفي الظاهر قصور أدلته عن إثبات قيامه مقامه، لأنّ ظاهره من سبق طريق، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى الوصي. وإن كان لا يتمتع بالجمع بينهما كما تقدّم قيم قاعدة التحدور مقام لقطع، لا شك أنّ دليل تلك القاعدة قاصرة عن إقامة مقام القطع الموضوعي بأقسامه، لأنّ مفاده كما عرفت ليس إلا المصّي تعتداً، ولساء عن بوجود كذبت. وهذا أحسن عن القيام مقامه

نعم، فيما إذا كان المصنع طريقاً محصاً، ويكون نفس الواقع عما هو هو موضوع الحكم، لا يبعد إحراره بالقاعدة لا يعبّ بها مقام لقطع الطريق؛ بل بمتبعة القيام.

هذه ماني يقوم في قيام الطرق والأمارات والأصول مقام القطع وأدلتهم. وقد عرفت أنّها موطئة على صحة جعل الطريق من الشارع. وستعرف في حقبة لأمارات أنّ جعل الطريق محال؛ ثوباً وثباتاً وملاكاً وخطأً.

وهذا ذهب إلى مبي ذهب إليه أئسادنا العلامة طاب ثراه، وهو: لاجل في الطريق ولا تأسس في الأعداء، بل قد استقرّ أمر المصلاء في أمر معاشهم ومعادهم على العمل بالكاشف الواقع على حدّ الحضور والشعور، في على القطع. فإنّ لم يُوحد فعل الكاشف الذي له سنجية مع القطع، ولم يبلغ

مرتبه من الشدة، أي على الطرق والأمارات. وإن لم يوجد فيما له سحبة [ما]
مع انقطع. وإن لم يوجد فبالأصول الضرفية. وعنده فيام الطرق والأمارات
والأصول مقام القطع مقلامعنى له.

توضح ذلك:

أما مقام القطع الطريقي: فلأن عمل لعقلاء بالطرق والأمارات المتداولة
حال عدم العلم بيس من قيامها مقام العلم؛ بل لا يلتفت هم إلى التبريل
والقيام مقامه.

وأما مقام القطع الموضوعي: ففما كان كاشف بما هو كاشف تمام
موضوع حكم أو حرة موضوعه، فأحد بطرق والأمارات فيه تمام موضوع
الحكم أو حرة موضوعه ليس لأجل إقامتها مقدمه؛ بل لأجل أن لأمارات
حيث أحد مصاديق الموضوع حقيقة وفي كان الكاشف لتمام أي سحو
الضففة. تمام الموضوع أو حرة الموضوع، فلاشك في عدم إمكان أحد بطرق
والأمارات فيه تمام الموضوع أو حرة الموضوع، لأن نظر ليس كاشفاً تماماً عند
عرف العقلاء.

ون أثبت وقلت لأنك من القول بإقامة لأمارات مقامه. أي مقام القطع
الطريقي مطلقاً. فيقول: لو أمكن هذا القول؛ وفيامها مقامه عقلائي لا تعبدئي
شرعي.

وأما لأصول المحلية: فهي قواعد عملية ليس انقطع بده عن العلم
والأمارات وواقع في مورد الشك والحيرة، ولشك فيها مقوم، ولحاكم فيها هو
العقل.

وهنا نستدل سحو الإحصار بأن الحاكم في البراءة والإشتعان والتخير
والإستصحاب هو العقل فقط، وتفصيل الكلام موكول إلى محله.

فيقول: أصالة البراءة؛ هي أصل لا يختص بديس دون دين، وشرع دون شرع،

لأنها ليست نهية؛ بل هي أصل عقلي كلامي صارب من المسائل الأصولية، لأنَّ عقل حاكم بأنَّ عقاب بلائان صمم. محال صدوره عن امولى الحكيم، فمواخذة المولى عنده على تكليف لم تُثبت، أو لم يصل إليه مع فحصه عنه غير صحيح، فلا يبق للمسألة. هل كان أصل الأشياء الخطر والمنع، أو الإباحة. مجال للبحث.

أصالة الاشتغال هذا أيضاً ليس أصل تعدياً؛ بل عقلي معكوس لراءة في رتبة الإمتان، ونحرك في الاشتغال والإحتياط هو علم الإحالي بالواقع، لا التعبد.

أصالة التحجير: فيما كان تنكيف مرّد؛ بين المحدورين الواجب والحرام من تفهيرات العصبية. فالقول - كما عن المحقق لثاني قدس سره - بأنَّ هذا التحجير تكويني، خارج عن الأصول العملية، وبس لكانه حكيم؛ في عبر محله. الإستصحاب: كان القدماء يقولون: بأنَّ الإستصحاب من الأُمُرات، لأنَّ من البين السابق والشكّ اللاحق يحصل لضر بابعد.

وقال بعض؛ كالسيرامهدي الإصفهاني قدس سره: إنَّه قاعدة اليقين، إنَّه جزئيين من السابق إلى اللاحق؛ ثمرة قولين، هي حجة الإستصحاب ولو كان مثبتاً.

ولاستصحاب عد المتأخرين، إلّا ماشد؛ أصل من الأصول العملية. وقد أصطبَحَ أنه عرش لأصول وعرش لأمارات. قال بعض الأكارم قدس سره: إنَّ الإستصحاب أصل تعدي، كما علمه المشايخ.

ولصحيح عددا. إنَّ الإستصحاب أصل عقلاني له نظر [ما] إلى الواقع، وتعبيره بالعرش وعرش من. ورتما يقال: إنَّ الإستصحاب من الحيات الحيوانية، كما نشاهد من أحوال التلمة والثلة وغيرها ضائل.

وبعد بيانتنا هذا نجيب عن مسألة قيم الأصول مقام القطع: بأنه لو كانت الأصول لعملية أصولاً صرفة أي عبر محررة، وإن شئت عتربناها لاورية ولا حرجية في رتبة أخس بالواقع، مع حفظ الشك - أي لم يكن له سوى حكم العقل شيء - فلا معنى لقيامها مقامه.

وأما لو كانت للأصول العملية سحنة [ما] مع انقطع شأن كان لها نظر [ما] إلى الواقع، فهذه الأصول أمارات من شدة ضعفها عذبت من الأصول، كاليد، وأصابة الصحة في عمل نفسه، وأصابة الصحة في عمل الغير، والإستصحاب، والتوق، وظاهر حال المسم، وظاهر حال لعقل، وقول من لا يعلم الأمر: لا من يقينه، وإحار دو ليد، وفعدتي شحور وانصرع عن العمل، لأنه حين العمل أذكر. فقد عرفت بأنه يستقر بقاء العقل في أمر معاشهم ومعددهم على عمل ناعلم؛ وهو حضور وشعور. وإن لم يوجد فعل بطرق والأمارات، وهي تابة لنعلم رتبة، وإن لم يوجد فعل لأصول آتي لها نظر [ما] إلى الواقع، ولشارع قد عمل على ما هو المستقر عند العقل لا تأسيس ومن ذلك يُعلم أن مسألة قيم هذه لأصول مقدم بقطع أيضاً مما لا معنى له.

أما القطع الطريق: لأن عمل معمل بالأصول المبرورة وأمثالها مما له نظر [ما] إلى الواقع حال فقدان تعلم والأمارات، ليس من قيامها مقامه؛ بل لإلتفات لهم إلى التبريل وإقامتها مقدمه.

وأما القطع الموضوعي: فيها كان الكاشف بما هو كشف تمام الموضوع أو جبره الموضوع، فأخذ الأصول آتي لها نظر [ما] إلى الواقع، فيه تمام الموضوع أو حره موضوعه، ليس لأجل قيامها مقدمه؛ بل لأجل أن هذه لأصول حينئذ أحد مصاديق لموضوع حقيقة. وأما فيما كان كاشف التام: تمام موضوع الحكم أو حره موضوعه، فلا شك في عدم إمكان أحدها فيه تمام الموضوع أو

حرء الموضوع، لأن كشفه لا يصل حد لأمارات؛ فكيف تقوم مقام الحصول ولشعور؟ وإن أثبتت وقت: لاند من القول بإقامة هذه السحرة من لأصول مقامه. أي مقام يقطع نظري مطلقاً. فتقول: لو أمكن هذا القول وقامها مقامه عقلائي لا تعتدي شرعي، كما قدما في قيام الأمارات مقام القطع حرفاً بحرف.

الأوامر الإحصائية والسببية والتعلمية:

قد عرف في ص ١٣٣ إن المحقق العربي قدس سره قد جعل في ملاحظته من لأصول بعمية السخرة للواقع، الأوامر الإحصائية، والنسبكية، والسببية، والإحصائية واستند على أن لأصول التبريد شجر الوقعات حرمة لإحصاء في مورد تلك الأوامر.

قال الأردبيلي قدس سره: إن تعاقب في هذه الأوامر بها يكون لترك نفس الإحتار والإحتساب وعبرهم للواقع وأحب عنه: بأن تعاقب لاند أن يكون بواقع، ولا يدرم أن يكون شيء واحد واجباً نفسياً وواجباً غيرتياً.

أقول: إحتار امرأة عن حادها من حيث البرء ويقطع الدم وتميز الدم بأنه من الكارة أو من المخرج أو من الإستحاصة وغيرها، عمل يحكم به العقل. والإحتار لا يكون إلا في مورد العلم الإجمالي، وما لم يشكل في مورد العلم الإجمالي لم يكن الإحصاء هناك واجب فأمر الشارع بتحصيل الخبر وفهم الواقع، يرشاد إلى محكم به العقل. وكذا السببية والإحصاءات ما لم تشكل العلم الإجمالي في مورد لم يكونوا واجباً، فأمر الشارع فيها إرشاد إلى حكم العقل، وأوامر التعليم أبصاً إرشادية، لأن الإعتقاد بالتسوية الخاصة موجب للعلم الإجمالي، بأن للشيء شرع وحكم، كما أن معنى السببية هو المحرر، فتحصيل العلم

التفصيلي في طول ذلك الإجمالي مما يحكم العمل بوجوه. فهذه الأمور تكون على طبق القاعدة. والقول بأنها من لأصول لعملية التعددية المحررة للوقع؛ فاسد غاية.

تخص: إن الأمارات والطرق والأصول المحررة بدليل؛ اعتبارها عند المقوم بعدم مقدم القطع بطريق مطلقاً أي الطريق المحض، ويطرقى المأخوذ تمام الموضوع، أو حره الموضوع. ولا تقوم مقام القطع المأخوذ تمام لموضوع أو حره الموضوع نحو بضعته. وأما الأصول غير المحررة أي لأصول بصرية فلا تقوم بعدم القطع مطلقاً؛ لأنها وظائف عمية في مورد الشك فقط.

وأما بعدنا: نعم، والطرق، والأمر، والأمرت الضعيفة كلها طرق عقلانية، على ترتيب؛ يكون مصاديق لموضوع حقيقة، والقطع في حدودي موضوع على نحو بضعه عما أنه قد أجذ في الموضوع مقد لا يقوم مقامه غيره. فانقطع المأخوذ في موضوع الحكم مانع بدليل حكم. فإن ظهر من دليل الحكم اعتبار صفة بقطع في الموضوع م يقيم مقامه غيره.

حيث تطبق لدى الحقيقة لشقو البحث، مما تعدر فيه تخصيص العلم من إظهاره إلى بذات؛ وقد مضى في ص ١٣٥ [شيء ما] بعيد لذلك

ثمرات البحث:

ومن ثمرات البحث: لودل طن المعتد على أمور تكوينية أو تدرجية؛ مثلاً:

١ قال الإمام الخميني قدس سره في رتبة الأحكام الظن في عدد الركعات كجس مضمحل في الشك والثلثاته وركعتي الأويين من نزاعية لكن الاحوط في غير الركعتين الأخيرين من نزاعية العمل بالنظر ثم الإعادة ص ٢ في اعتبار الظن في الأضداد شك. لأنه من الإحباط في حال مع وظبعة نشأت كما لو كان بالإتيان وهو في المحل قبلي مثل الفرة سنة الفرة وفي مثل الركوع بإعادة الصلاة بعد الإتيان به أقول تأمل في كلامه كي يظهر لك مرامه قدس سره.

دل تحت لأرض كذا أو فوق السماء كذا، أو حوال أهل لقرون لماضية
وكيفته حبثهم كان كذا، فعل مسند من قول: معنى لاحتية جعل غير العلم
علماً بالتعبد، حار لنا الإخبار بتلك القصة بمقتضى حجة الطل المذكور، لأن
حور الإخبار عن شيء مسوط ناعمة به، وقد علمنا بالتعبد الشرعي، وهذا
بخلاف مسند من دل جعل حجة كالمحقق خرساني وإن جعل لاحتية لشيء معنى
كونه مستحراً ومعدراً لا يعقل، لا فيما إذا كان لمؤذاه أثر شرعي، وهو مستف في لقام
إد لا يكون أثر شرعي بسموحودات الخارجية، ولا بفعليها الخارجية ليكون بطل
مستحراً ومعدراً بالنسبة إليه.

وطهر منه ذكرناه أنه - على مسند صاحب تكفية قدس سره - لا يجوز
الإحصاء شيء في الزواجات من الثوب على المسحيات أو لوجبات؛ بأن
يقول: من صام في رجب مثلاً كان له كذا، بل لابد من نصب قرية دالة
على أنه مروي عنهم عليهم السلام؛ بأن يقول مثلاً روى أنه من صام في رجب
كان له كذا.

أقسام الظن وأحكامها

فصل في أقسام الظن وأحكامها:

ذكر هـد لمبحث هـب، مع أن محله في مباحث بطن، لشدة المروطة
ولمسة سه وبين مبحث أقسام القطع وأحكامها، ومبحث قيام الأمور
ولأصول مقام القطع. والبحث عنها يقع في جهات ثلاث:
الأولى إشارة إلى أن حجة الظن دتية أو جعلية.
الثانية: في أقسام الظن.

الثالثة: في قيم الظن مقام الظن لآخر، وقيم كل ماله رتبة ثانية أو ثالثة
مقام ما تقدم رتبة.

أما الجهة الأولى: قالو لاشبهة ولا ريب في أن الظن يكون حقيقته سحو من
حسن عن شارع، ولا يكون به حجة دائمة، مثل القطع، حتى يكون الحاكم
بها هو العقل، من باب أنه يكون طريقاً دائماً. والظن لا يكون به إلا طريقية
ناقصة. فإدام لم يتم نقضه بالحمل أو بالإمضاء؛ لا يكون حجة.

وبعبارة أخرى: إن كل صفة لم تكن ذاتية لموصوفها، فلا بد من علة وحمل
في إتصفها بها، لأن كل عرصة معلل، وحدث الحادث بلا علة محال. ويرى

أنَّ الظنَّ ممكن الحَقِّية، لأنَّه حتَّى نفسه والممكن من قِبَل نفسه ليس محصًى^١

رُبَّمَا تُوهَّم أَنَّ الظنَّ إذا كان حَقَّةً من باب الإسناد على الحكومة؛ بمعنى أَنَّهُ بواسطة الإسناد نفهم أَنَّ الظنَّ حَقَّةٌ بحكم العقل، بخلافه على لكشف؛ بمعنى أَنَّ دسسه يكشف عن أَنَّ الشَّارع جعل الظنَّ حَقَّةً، فإنَّه يرجع إلى جعل الشَّارع إتياء حَقَّةً، فعلى لأَوَّل وهو الحكومة حيث يكون الحاكم هو عقل يكون حَقَّةً دائماً، والعقل كما يحكم بوجوب متابعة القطع، كذلك يحكم بوجوب متابعة الظنَّ.

وأحد المحققين ثانِي قدس سره عن لتوهم: بأنَّ الظنَّ لا يكون حَقَّةً عقليَّةً في شيء من الحالات، ولا يكون مسجلاً؛ كالعلم وحقيقة ظنَّ الإسنادي بناءً على الحكومة ليس معها حَقَّةً انص عقلًا، بحيث يقع في طريق إحرار الواقعيات، وإثبات التكاليف؛ بل معها كفاية الإمتثال الظُّني في الخروج عن عهدة التكاليف المعلومة بحالًا، والحكم بعقلي واقع في طريق الإمتثال والإطاعة، لا في طريق الإثبات؛ حتَّى يكون الظنَّ حَقَّةً عقلية.

وفيه: إنَّ عدم كون الظنَّ حَقَّةً من حكم العقل، لا يستلزم أن لا يكون مثبتاً للأحكام؛ بل كما أَنَّهُ يكون في مقام الفراغ كافياً، كذلك يكون كافياً في مقام إثبات الحكم إثباتاً ظنيًّا، ولاوجه لإحتصاصه بمرحلة الفرع.

أما الجهة الثانية: صور المتصورة الظنَّ: هي أَنَّ الظنَّ تارةً طريق محصٍ إلى موضوع أو حكم، وتارةً مأخوذ في موضوع حكم، وهذا على أربعة أقسام. لأنَّ ذلك الحكم لذي أجدَّ الظنَّ في موضوعه؛ إمَّا أن يكون نفس الحكم الذي

تتفق ذلك الظن به أو غيره؛ والثاني، إما أن يكون بما بصاذه أو ممّا يماشه، أو ليس بشيء منها؛ بل بما يخالفه. فهذه أربعة أقسام. وفي كلّ واحد منها؛ إما أن يكون المأخوذ في الموضوع الظن المعتد؛ أي الذي جعله الشارع حقّة أم لا، فهذه ثمانية أقسام، وفي كلّ واحد من هذه الثمانية؛ إما أن يكون مأخوذاً على وجه الصقيّة أو نظريّة، وفي كلّ من هذه السّنة عشر، إمّا أن يكون تمام الموضوع أو حرثه، فهذه إثنا عشر، وثلاثون قسمًا، مصداقاً إلى ما كان طريقاً محصاً؛ فالجميع ثلاثة وثلاثون قسمًا^١.

لا كلام عندهم في إمكان الظن القريني لمحص، وإنه طريق إلى موضوع أو حكم شرعي وصنعي أو تكديمي؛ كالقطع. غاية الأمر بفرق بينهما؛ إن القرينيّة في الثاني داني، وفي الأوّل محمول. عندهم في عدم الإغناء والتشريع، كما حققناه وشرحناه. وسحبي، بصاً تخفيفه في كميّة حمل الطرق والأمارات. من قال بالمحقق الثاني قدس سره: والذي هو واقع في شريعة ليس إلا اعتبار الظن على وجه القرينيّة ولكاشعيّة ولحرريّة لمعتقد الذي هو مفاد أدلّة حجية الطرق والأمارات، من دون أن يؤخذ الظن موضوعاً لحكم آخر. هذا هو الواقع^٢. انتهى.

وأما الظن الموضوعي على فرض إمكانه، ففي أحكام أقسامه عندهم كلام؛

١ - فوائد الأصول ج ٣ ص ١٥٥. لاحظ عبّاد عسّار الشّرح قدس سره في بيان أقسام الظن لا يخلو من اضطراب وإغلاق، فليكن بالتأمل فيها.

٢ - مجمع الأفكار ج ٣ ص ٧٨. ولا يمكن في الشّرع عدم الظن لشي يكون طريقاً لإثبات معلومه، وإن لم يجره الموضوعي أو تمامه فلا يكون لها في الفقه. نذهب ج ٢ ص ١٠١. قال والذي سهل الخطأ أن ما ذكره من الأقسام - أي الظن الموضوعي - مستورات محضة لا واقع لها. مصباح الأصول ج ٢ ص ٥٠. قال لم يؤخذ أحد من الظن الموضوعي بحكم من الأحكام في شيء من الأدلة الشرعية. فوائد الأصول ج ٣ ص ١٥. بعد تقسيم الظن الموضوعي إلى عشرة أقسام. ولقد ذكر أن يكون الأقسام العشرة كلّها بصوراً لا واقع لها في الشريعة، وبوجودها هو عسار الظن حريصاً محصاً، وبعدم مقامه سائر الطرق العقيدة وشرعية والأصول المجردة.

تسمعه واحداً بعد واحد.

فبقول: أحد الظن في موضوع حكم آخر يخالف الحكم لذي هو متعلق الظن، لا يماثله ولا يصاده تمام الموضوع أو جزئه على جهة الصفة أو الطريقة، كان الظن المأخوذ معتبراً أو غير معتبر؛ هذه الأقسام الثمانية ممكنة يقيناً لا يسعي اثبت في إمكانها عندهم إلا المحقق الثاني قدس سره، أشكل فيما أجذ تمام الموضوع على وجه طريقة؛ كما تقدم منه في القصر. وقد عرفت ما في كلامه هـ، وأشكل أيضاً من أن أحد الظن على جهة الطريقة في الموضوع مع كونه غير معتبر، مما لا يجتمعان، لأنه لا معنى لطريقة الظن إلا إعتباره.

وأحب عه: أن المراد من الطريقة هنا ليس هو المحررية، والمثبتة المحولة في عالم الإعتبار. نعم لو كان المراد من الطريقة هذا المعنى، كان هو عين الاعتبار؛ بل المراد من أخذه في الموضوع على جهة الطريقة؛ تثت طريقة التافضة شكوبية الموحدة فيه ملاحظ تشرع في بين، ومعلوم أن تلك الجهة الشكوبية قبله لأن تؤخذ في الموضوع، لأن جعل شيء موضوعاً تابع لوجود المصلحة في ذلك الشيء، وكما يمكن أن تكون الكاشفة الثامة اشكوبية في بقطع موضوعاً، كذلك يمكن أن تكون الكاشفة التافضة الموحدة في الظن شكوبياً لمصلحة موحدة فيه تؤخذ موضوعاً، فلا فرق في إمكان جعله موضوعاً بين الظن المعتبر وغير المعتبر، وإنما هو تابع لوجود المصلحة وعدمها.

ومما معنى إعتباره؛ فهو أن يجعله الشارع معتبراً، وواحد بعمل بالحمل التشريعي، لمجرد لحاظ الشارع لطريقته لا يلازم إعتباره شرعاً، فضلاً عن أن يكون معناه.

وإن شئت قلت: إن لحاظ الطريقة من مقولة التصور وحمل الإعتبار من

الإشياء والحكم، ولا ربط بينهما.

أُصِفَ إلى ذلك: أنَّ لحاظ الطريقة لو كان ملازماً للإعتبار؛ لزم أن يلتزم بإمتناعه في القِطْع، لأنَّ جعل لطريقة وإعتبار منه ممنوع، فلهذا القِطْع الطريقي موضوعاً مطلقاً يصير ممتنعاً، اللهمَّ لا أن يُدْعَى أن ذلك سَلْحاط عين معنى لإعتبار، أعني من الذاتيّ أو الجعلي، وهو كما ترى.

إِسْتَدِنَ بعض الأساطين بعد القول بإمكان تدمُّد صور أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يحالعه؛ كما إذا قلَّ المولى: إذا ظننت بوجوب الصلاة يجب عليك التصدق، بقوله: فإن كان الظن تدمُّد لموضوع، ترتب عليه الحكم بلافوق بين أن يكون لظن معتبراً أو غير معتبر، وإن كان حرماً لموضوع، وجرء لآخر هو الواقع، فإن كان ظن معتبراً بالتعبد الشرعي ترتب عليه الحكم أيضاً، فإن أخذ حرري الموضوع - وهو الظن - متحقق بالوحد، والجزء الآخر - وهو الواقع - متحقق بالتعبد الشرعي وإن كان الظن غير معتبر لا يترتب عليه الحكم إلا مع إحرار الجزء الآخر - وهو الواقع - بأمانة أخرى معتبرة، أو بأصل من الأصول المعبرة.

وأما سائر الأقسام:

قال المحقق الخراساني قدس سره عما حاصده: أنَّ الظن بالحكم وإن كان كالقِطْع بالحكم، من حيث عدم جواز أخذه موضوعاً لشخص هذا الحكم عاينته أنه في القِطْع يرمِّم الدور القطعي، وفي لظن يرمِّم الدور الظني، وهو محال كالمقطع به، لا أنَّه لما كان مع الظن مرتبة الحكم الظاهري مخفوفة؛ معنى أنَّ الجهل لم يرتفع من أصله لبقاء احتمال الخلاف معه، كان جعل حكم حر في مورد مثله أو ضده ممكناً.

وسرَّه: أنَّه لا يلزم حسُّد اجتماع الحكيم المتماثلين أو المتضادين مع

اتحاد المرتبة؛ بل مع إحتلاهما. فالمطوب بسبب الجهل به وعدم رفع انستار عنه؛ كما ينبغي، يكون فعلياً على فرض وجوده غير مستجز، والحكم الذي قد أخذ الظن موضوعاً له يكون فعلياً محرراً، فيكون حالها حال الحكم الواقعي والظاهري، من حيث كون أحدهما فعلياً غير مستز ولا آخر فعلياً مستزراً.

ثم إستشكل - على دعوى جوار أحد ظن بحكم، موضوعاً لحكم آخر مثله أو ضده؛ نظراً إلى عمومية مرتبة الحكم الظاهري مع الظن - بأن هذه الدعوى تشمل ما إذا كان الظن بحكم فعلي موضوعاً لحكم آخر فعلي مثله أو ضده، مع أنه محال من جهة لزوم اظن بإحتتماع الصدين أو المثبتين، وهم حكمان.

ثم أجاب عنه؛ بما حاصله - إنه لا مانع من أخذ الظن بحكم فعلي موضوعاً لحكم آخر فعلي مثله أو ضده، وإنّ الفعلي الذي تعلق به الظن، وإن كان على فرض وجوده فعلياً، بمعنى أنه حكم لوتعلق به لعدم لتستز، ولكنه غير مستز لعدم تحقق العلم به، والفعلي الذي قد أخذ اظن موضوعاً له فعلي مستز لتحقيق موضوعه، فلا تنافي بينهما^١ من جهة إحتلاف المرتبة؛ لما سيأتي توضيحه في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي إن شاء الله فانتظر.

فقي شيء لم يذكره المحقق الخراساني قدس سره ها وهو أحد الظن بمرتبة من الحكم موضوعاً لمرتبة أخرى منه، نظير متقدم في القطع لا محذور في حوارته عقلاً عنده.

وأورد بعض المحققين على هذا الجواب بقوله: وهذا لكلام منه قدس سره مما لم يفهمه وبفهمه تلامذته أيضاً حتى سألنا أستاذنا العراقي قدس سره عن مراده قال: ما فهمناه، فإنه لا معنى لقولنا إنه لقطع به لتستز بعد كونه منجراً فعلاً، والظن يكون معتبراً وموجباً لجعل الحكم فعلاً في مورده، سواء كان المراد

١ قد تحقق الإصمعي لا تنافي بينهما لأن في التناقص يشترط ثباتي وحدات.

بالحكم الإرادة أو التحريك والتحرك الخارجي، فإن اجتماع الإرادتين الفعليتين بالنسبة إلى شيء واحد محال، سواء كانت من المثبتين أو من المصدين، وكذلك ستحريك الفعل الذي يتم جمع جهاته من الشرائط، ورفع الموضوع أيضاً لا يتصور له ريد من واحد، ضرورة أنه أيضاً من اجتماع المثبتين أو المصدين.

لا يقال: إن لظن الذي هو جزء لموضوع، فلتن يكون كشيء وموضوعاً متعلقه، فنور متعلق به، وأما نوره من أين حصل مع أنه طر.

لأننا نقول: جواب هذا واضح، لأن سوريته هذا الظن يكون محمل الحاصل بعد كون المفروض أن الظن يكون معترراً، أما غير المعتر فلا كلام فيه. وأما إشكال الدحل في المصلحة وأنه إذا أخذ جزء الموضوع يكون دحلاً فيه: كما كان في القطع، ومثلاً بمسألة الخمر والإحقات والقصر والتسام، فيكون في المقام أيضاً ضرورة أنه يلزم منه أيضاً تقدم الشيء على نفسه، من باب أنه مالم يكن الظن بالحكم لا يكون له مصادرة، والظن به متوقف على وجوده، ولا جواب عنه، لأنهم ولاها.

فإن بعض المحققين: وأما أحد الظن بحكم في موضوع نفسه إن كان متعلقاً بالحكم، أو أحده في موضوع حكم متعلقه إن كان متعلقاً بالموضوع، وهكذا المأخوذ في موضوع حكم مماثلة أو مصادره، فيكون الكلام فيه مثل ما مر في القطع بأنه لا يمكن.

أما الأول: وللزوم الدور، لأن الظن بالحكم متوقف على وجود الحكم قبله، حتى يظن به، ووجود الحكم متوقف على الظن به، وهذا يوجب الشهامة في حاط الأمر. وتقدم الشيء على نفسه، ورؤية المصدم متأخراً، فإن الموضوع مقدم على الحكم، والحكم متأخر عنه، فعرض ما هو المتقدم وهو الموضوع متأخراً.

وأما الثاني: فلا أن اجتماع المثليين، كاجتماع الصّدين محال، وحكم اجتماع الصّدين أيضاً واضح. هذا في الظنّ المعبر، وأما الظنّ غير المعبر الذي أخذ في الموضوع أيضاً؛ لا يمكن أن يكون أحده سحواً حرماً لموضوع أو تمامه في إثبات نفس حكم متعلّقه ولا مثله ولا ضده، حيث أنه يترجم منه الدور، وتوقف الشيء على نفسه والتهافت في اللّحاظ؛ كما في الظنّ المعبر.

قال المحقّق العراقي 'قدس سرّه' إن الظنّ إذا كان حقّة شرعيّة فلا إشكال في عدم حوز أحد موضوعاً بالنسبة إلى نفس حكم متعلّقه، بعين مادكرناه في القطع إلاّ سحواً بتبيحة التقيد، ولا يجوز أحده أيضاً موضوعاً لحكم آخر يماثل أو يصاد متعلّقه. وأما إذا لم يكن الظنّ حقّة شرعيّة، فلا بأس بأحده موضوعاً للحكم، وإن كان مصاداً لحكم متعلّقه، ولا يلزم اجتماع الصّدين بطوليّة الحكيم الموحب لإحتلاف الرّتبة بينهما، إذ لا عذور حيث في أحده في الموضوع بنفس ذاته بعد عدم حقيقته شرعاً، ومن ذلك يظهر صحة أحده أيضاً موضوعاً لمائل حكم استعمل بلا إقتضائه لتأكيد الحكم. كيف والتأكد يقتضي وحدة الوجود، ومع إحتلاف الرّتبة، وطوليّة الحكيم يستحصل الإتحاد في الوجود، ومع لا يتصور التأكيد. هذا كلّّه إذا أخذ الظنّ تمام الموضوع، وأما المأخوذ حرماً الموضوع فعبه إشكال؛ مشوّه عدم إنتهاء الأمر بعد عدم حقّة الظنّ المزبور إلى إحرار جرثه لآخر، لا وحيداً ولا تعبداً وتزويلاً.

قال المحقّق الثّاني 'قدس سرّه' ما هذا ملخصه: وأما أخذه موضوعاً لمصاد حكم متعلّقه، فلا يمكن مطلقاً من غير فرق بين الظنّ المعبر وغيره، للروم اجتماع الصّدين ولو في بعض الموارد، ولا يسدّرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ بل يبرم منه الإجماع في محلّ واحد، وأما أخذه موضوعاً لحكم

المماثل؛ فإن لم يكن الظن حقه - أي الظن غير المعتر - فلا مانع منه، وإن في صورة المصادفة يتأكد الحكمان، وإن إحتتماع المثلين إنما يسرم لوتعقن حكمان بموضوع واحد وعنوان فارد، وأما مع تعلقيها بالعنوان فلا يلزم إلا التأكد. وأما الظن الحجة - أي بطل المعتر - فلا يمكن أحده موضوعاً للمماثل، وإن لواقع في طريق إحرز الشيء لا يكون من طواريه بحيث يكون من معاوين ثانوية، الموجبة لحدوث ملاك غير ماهو عليه من لملك، لأن الحكم لثاني لا يصح لأن يكون محرراً وساعياً لإردة العبد، وإن الإنعاث إنما يتحقق بنفس إحرز الحكم الوقعي المجموع على الخمر، فلامعنى لحمل حكم آخر إلى ذلك المحرر، كما لا يعقل ذلك في العلم أيضاً.

وقد قدس سره في مذكرة المقام: إن الظن غير المعتر لا يصح أحده موضوعاً على وجه الطريقة؛ لا للمماثل ولا للمخالف. فإن أحده على وجه الطريقة هو معنى إعتباره، إذ لامعنى له إلا لحاظه طريقاً. وأما أحده موضوعاً بنفس متعلقه، إذ كان حكماً فلا مانع منه نتيجة تنقييد مطلقاً؛ بل في الظن المعتر لا يمكن ولو نتيجة تنقييد، فإن أحد الظن حجة محرراً مستعلقة، معناه أنه لا دخل له في المتن، إذ لو كان له دخل لما أخذ طريقاً، فأحذه محرراً مع أحده موضوعاً يوجب التهاوت، ولو نتيجة التنقييد، وذلك واضح.

وأورد بعض الأكارم قدس سره على كلامه:

أولاً: إن إحتلاف العنوانين إن كان رافعاً لإحتتماع المثلين فهو رافع لإحتتماع الصدين، وإن عطف الأمر والتهني إذ كانا عنوانين مختلفين وفرصا إتفاقهما في موضوع واحد، فتعدد العنوان كما يرفع إحتتماع المثلين، فكذلك يرفع إحتتماع الصدين، وأما إذا كان أحد العنوانين محموطاً مع الآخر كما في المقام، فإن الخمر محموط بعنوانه مع مطنون الخمرية، فكما لا يرفع معه التصاد، فكذلك لا يرفع به إحتتماع المثلين.

وثانياً: إنَّ مذكّره من ميران اجتماع المثليين وميزان التأكيد مما لا أساس له أصلاً، فإنَّ التأكيد إنّما هو موزعه فيما إذا كان العنوان واحداً، لا بما إذا كان العنوان متعدداً، كما ذكره قدس سرّه، وكان تعقّب لأوامر به لأجل التأكيد، ثمَّ التأكيد قد يحصل بأداته، وقد يحصل بتكرّر الأمر وانتهى؛ كالأوامر الكثيرة المتعلقة بعناوين الصلاة والركاة والحجّ، وعناوين الحمر وليسر والزباء، كما نخبه في الشريعة المقدّسة.

فهذه كلّها من قبيل التأكيد لاجتماع المثليين، وتحكي هذه الأوامر المتطافرة عن إهتمام الأمر والناهي، وعن رادة واحدة مؤكّدة لأعن إردت، فإنَّ تعقّب إرادتين بشيء واحد ممّا لا يمكن، لأنَّ شخص لإرادة بالمراد. هذا حال العنوان الواحد.

وأما مع اختلاف العناوين فلا يكون من التأكيد أصلاً، وإنَّ تعقّب اجتماعها في موضوع واحد، فإنَّ لكل واحد من لعناوين حكمه، ويكون الموضوع مجعاً لعناوين ولحكمين، ويكون لها إطاعتان وعصيانان، ولا بأس به. وما اشتهر بينهم إنّ قوله: أكرم العالم، وأكرم الهاشمي، يفيد التأكيد إذا اجتماعاً في مصداق واحد ممّا لأصل له.

وثالثاً: إنّ ما أفاده من أنّ الظنّ المعتر لا يمكن أخذه موضوعاً لمحكم لمعائل معللاً تارة، بأنَّ المحرّز للشيء ليس من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث الملاك، وأخرى بأنَّ الحكم الثاني لا يصحّ للإنبعاث. وإنَّ حبط المقرر بينهما.

فیردّ علی الأوّل: إنّ عدم كون الظنّ المحرّز من العناوين الثانوية التي توجب الملاك، هل هي من جهة كون الظنّ مختلفاً مع الواقع لمطنون في الرتبة، أو من جهة الإعتبار الشرعي؟ فعلى الأوّل يلزم أن يكون الظن غير المعتر أيضاً كذلك، وعلى الثاني فتحنّ لانقلبه حتى يقوم لدليل على أنّ

الإعتبار الشرعي مما ينافي الملاكات الواقعية ويرفعها.

والخاص: لافرق بين الظن المعتبر وغيره إلا في العمل لشرعي، وهو مما لا يضاف ملاكات النفس الأمرية، مع أن الظن وانقطع كسائر العساوين يمكن أن يكونا موحين للملاك آخر.

ويرد على التعليل الثاني: إنه يمكن أن لا يسهل العبد بأمر واحد ويسبب بأمرين أو أوامره، ويمكن الإسعاف بكفي في الأمر؛ ولولا ذلك لزم لمعية التأكيدات، مع أن المظنون عما أنه مظنون يمكن أن يكون له ملاك مستقر في مقابل الواقع، كما هو المروض فيما نحن فيه، فلا نأس عن تعقّب أمر مستقل. وأما ما أفاده من أن أخذ الظن بالحكم موضوعاً لنفسه لا مباح منه بتيحة التقيد، فيرد عليه ما أوردوا على أخذ العلم كذلك من لزوم الدور.

وأما ما أفاده أخيراً من عدم حوار أحد الظن المعتبر موضوعاً لحكم متعقّب؛ معنًى بأن الظن محرراً لمتعقّبه، معناه، إنه لا دخل له فيه، وهو ينافي الموضوعية. فبهي إن ذلك مجموع خطأ. فإن الملاك يمكن أن يكون في مواقع المحرز به الظن بعنوان المحررية، فلا بد من جعل المحررية للتوصل بالعرض، لكن أحد. فظن كذلك محال من رأس، للزوم الدور انتهى.

قال بعض الأساطين: وأما أخذ الظن بحكم في موضوع نفسه إن كان متعلقاً بالحكم، أو أحده في موضوع حكم متعلقه إن كان متعلقاً بالموضوع، فهو غير ممكن؛ لإستلزامه الدور على ما تقدّم بيانه في القطع. إذ لا فرق بينه وبين القطع من هذه الجهة بلافق بين الظن المعتبر وغيره في هذه الصورة وأما أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يضافه، فإن كان الظن معتبراً فلا يسمى الإشكال في عدم إمكانه، إذ مقتضى حجية الظن هو الإنبيعات نحو عمل، ومقتضى الحكم المضاد هو الإنبيعات نحو ضده، فلا يمكن الجمع بينهما في مقام الإنمثار، ومعه لا يصلح تعقّب العمل بها من المولى الحكيم.

هذا مضافاً إلى مذكوره في القطع المأخوذ في موضوع الحكم المصاد من لروم إجماع تصدب في مقام الحمل، فراجع.

وبالحملة. حكم بطل المعبر هو حكم القطع في هذه الجهة، فكما لا يمكن ذلك في قطع لا يمكن في الظن المعتر ألباً. وإن كان الظن غير معتبر، فالمرم صاحب الكفاية قدس سره بإمكانه بدعوى أن الص غير المعتر في حكم الشك، فيكون مرتبة الحكم الظاهري معه محموظة، فلا يبرم من جعل الحكم المصاد في فرض الجهل بالواقع إجماع تصدين، ولأ فلا يمكن الجمع بين الحكم الواقعي ولظاهري في جميع موارد الجهل بالواقع.

وعليه يمكن أن يحكم المولى بوجوب شرب مائع قم على حرمة ط غير معتبر، لأن تعدد المرتبة مانع عن التضاد بين الحكمين.

وأجاب عن كلام صاحب الكفاية: إن مذكوره قدس سره وإن كان صحيحاً في نفسه، فإن جعل الترخيص موارد الشك في لوجوب أو الحرمة على ما هو مقتضى أدلة البراءة بما لا إشكال فيه، مع أنه يحتمل أن يكون الحكم الواقعي هو الوجوب أو الحرمة، إذ لامفاة بين الترخيص الظاهري في طرف الجهل والإبرام الواقعي؛ كما هو مذكور في محله، إلا أنه لا ربط به بالمقدم؛ إذ ليس الكلام في إمكان جعل الحكم الظاهري وعدمه؛ بل البحث إنما هو في الحكم الواقعي من حيث أنه يمكن أخذ الظن بحكم في موضوع حكم آخر بصاده أم لا، كما هو الحال في القطع فإن الكلام فيه كان في إمكان أحده في موضوع حكم مصاد لمتعلقه، باعتبار الحكم الواقعي، إذ لا يتصور فيه حكم ظاهري.

والصحيح: إن أخذ لظن بحكم في موضوع حكم آخر مصاد له غير ممكن، وإن كان الظن غير معتبر، كما إذا قال المولى: إذا طنبت بوجوب الشيء الملائي حرّم عليك هذا الشيء، وذلك لما تقدّم في لقطع؛ من أن

الحكم الذي أُحد في موضوعه الطن وإن كان مقتدً بصورة لطن إلا أن الحكم الذي تعلق به الطن مطلق، وإطلاقه يشمل صورة الطن به، فلم يحتمل اجتماع الصدين في هذا الفرض، في مفرض لمثال الحرمة، وإن كانت مقتدة بصورة اطن بسوحو، إلا أن إطلاق الوحوب يشمل ما لو تعلق به الطن وما لم يتعلق به؛ في صورة تعلق الطن به يلزم الاحتماع سوحو وحرمة، وهو محال. والتوهم - أنه يحتمل أن يكون الطن عدلماً للواقع، فلا يكون هناك إلا حكم واحد، وهو ما أحد الطن في موضوعه - مدفوع بأنه يكتفي في الإستحالة إحتما من مطابقة للواقع، فإن إحتمال الصدين أيضاً محال. كما هو ظاهر.

وقال أيضاً: وثما أحد الطن بحكم في موضوع حكم يماثله مع كون طن معتبراً شرعاً، فهو ممكن؛ لأن نسبة من ثبوت الواقع ومنه عدم عموم من وجه، ولو في نظر الطن، إذ من كان عدلماً تعدياً إلا أنه يحتمل مخالفة للواقع وحدناً، في مورد إحتماع يلزم بالتأكد.

وهذا ظهر: أن أحد الطن بحكم في موضوع حكم يماثله مما لا مبع منه، ولوفاً بعدم إمكان ذلك في القطع، إذ الماطع لا يحتمل أن يكون قطعه مخالفاً للواقع، فتكون النسبة من الواقع وتعلق القطع به في نظر انقاطع؛ هو العموم المطلق، فممكن أن يتوهم أن أحد القطع بحكم في موضوع حكم يماثله، مستلزم لإحتماع لمثلين في نظر الماطع، وإن تقدم دفع هذا التوهم، وأما أحد الطن بحكم في موضوع حكم يماثله؛ فليس فيه إلا إحتماع العوائين، فيلزم بالتأكد؛ كما هو الحال في جميع مورد إحتماع العامين من وجه المحكومين بحكمين متماثلين، وإن كان الطن غير معتبر فأحده في موضوع الحكم لمائل ممكناً من الإمكان؛ بل بقول بالإمكان فيه، ولوفاً بالمتع في الطن المعتبر من جهة كونه عدلماً تعدياً بخلاف الطن غير المعتبر، إذ لا تصور فيه مبع أصلاً.

قال بعض المحققين: إن الطن غير المعتبر لا يكون مشتاً لمعلقه حتى يكون

سأب من إجتماع القسدين أو لثلاث، فيما كان حرء لموضوع، لأنّ بطن
 بالحزمة الواقعية إذا كان موحاً للحكم بالحزمة أو الوحوب يحتاج لموضوع إلى
 جرتين؛ الظن وهو غير معبر، ومتعلقه وهو أيضاً لا يشتبه، فلا يحصل موضوع
 الحكم أصلاً.

نعم، فيما إذا كان الظن تمام الموضوع نحو بصصة: بأن يكون هو المدر
 بوجود الحكم، بحيث أنه إذا حصل الضم في النفس حصل صفة تكون تمام
 الموضوع للحكم بالحزمة أو الوحوب، ولولم تثبت الحزمة المتعلق بها بصر.

وأما الجهة الثالثة: على فرض كون الظن حجة بالجعل، هل تقوم الأمارات
 الأخرى في طوله مقامه، وكذا الأصول المحرزة وغيرها مقالة رتبة ثانية أو ثالثة
 مقام ما تقدم رتبة.

وبعبارة أخرى: كما إنه قد مرّ البحث في أنه هل تقوم الأمارات ولأصول
 مقدم القطع الواحد في إذا كان طريقاً محصاً، أو حرء الموضوع أو تمامه على
 الطريقية، أو على الصفتية، فهل يقوم لضمّ لآخر في طول بعض الطول، أو
 أصل محرر في طول لأماراة أو غير محرز كذلك مقامه في الحقيقة، مثلاً إذا قيل
 ثبت الملكية بشهادة عددين؛ فهل تقوم اليد وأصالة الصفة بالنسبة إلى ما في
 اليد مقام شهادتها، أو أصالة الصفة مقام اليد؛ بناءً على أنها أماراة، وليس
 لها لوازم؛ أي لا تكون مثبتة حجة على ما هو التحقيق، أو بناءً على كونها
 أصلاً محصاً أم لا؟ فيه خلاف.

قال بعض المحققين: أمّا الظنّ الطريقيّ لمحصّ فيقوم مقام لظنّ الذي في
 طوله بالورود، لأنّ المراد من المصمّ مقامه: إنّ بواقع يحتاج إلى المحرر
 والأمارات كلّها محررة للواقع؛ لكن بعضها في طول بعض، وكذا لأصول
 المحررة. فعلى مسلكتنا كل أماراة بنفسها حجة، ولا تكون مقام شيء آخر،
 ولكن شيعنا العرقي قدس سره لم يعمل مسلكتنا هذا؛ بل يقول: بأنّ كلّ

واحدة من الأمارات لطوية يكون في مقام الأخرى.

ولحاصل. طوية الأمانة مثلاً تكون في باب خيصر، العادة والتمييز والرجوع إلى الأقرب والأقرب في غير لاسية، والرجوع إلى العدد لمعبر في الروايات من التخصيص في كل شهر ثلاثة أو سبعة أو ستة أيام على ما هو المحرر في محله، فحس بقول العادة وإن كانت متقدمة على التمييز بالصفات ولكن لا يكون معنى الرجوع إلى التمييز هو كونه مقام العادة، بل نفسه أمانة على احصية وهكذا يرجع إلى لأقرب، ثم الرجوع إلى الروايات في تعيين العدد، فإن الشارع حس إحداهن الأمانة نفسها، لكن بعضها في طرف عدم بعض الآخر، ولا معنى لفوس' يكون هذا مقام داك مع جعل المحرزية من الشارع لكل مها. هذا كنه داللة إلى الصنّ نظري.

وأما صنّ بجزء الموضوع أو تمامه على وجه النظرية، فتارة يكون البحث في لفظ المعنى، وتارة يكون في ما هو غير معبر أمّا ما هو المعبر فإن كان جزء الموضوع لحكم آخر مثل ما يقال: إذا طس محرمة شيء يجب عليك التصديق بدهم. فإن هذا لقسم من طس يقوم جميع لأمارات المعبرة مقامه، ولو كان الموضوع بعض أقدمه، مثل أن يقال. إذا شهد العدلان بمسكية شيء لشخص يكون التصديق واجباً، فإذا صارت اليد أو أصالة الصحة في عقد سبياً للملكية أيضاً يمكن أن يحصل جزء الموضوع به؛ وهو لظن بالملكية

وهذا يكون قيامه مقام غيره بالورود لا بالحكومة، ويكون أحسن حالاً من قيام لأمانة مقام القطع الواحد؛ ضرورة أن الظاهر كما مر في قطع المأخوذ جزء الموضوع هو لوحداني، فقدم لأمانة مقامه يكون بالحكومة، وفرض المطبوع كالمقطوع بواسطة التوسعة في دليل إعباره بخلاف المقام، فإن الظنّ للمأخوذ جزء الموضوع أو تمامه يكون أحد أفراد المحرر، وإذا حصل المحرر يكون جزء الموضوع حاصلاً بالوحدان لا بالحكومة، والمخالف ها أيضاً شيخنا العراقي، فإنه

يقول بعدم قيام بعض الطون مقام بعض الآخر، إذا كان مدحيل شخص (طنّ الخاص).

ثم لو أخذ شخص الطنّ الخاص جزء للموضوع، يكون نظراً آخر معتبر أن يقوم مقامه، مثل ما إذا قيل إذا ضمت بالملكة من طريق الأمانة يجب لك التصديق بدرهم، فإنه يقوم الطنّ الحاصل من أيده مقامه هذه كلمات القوم؛ وأما نحن فنقول:

أما الجهة الأولى: وهي هل حجة الطنّ دائية أو جعلية.

قد عرفت؛ في بحث قيام بطرق والأمارات المعنوية والأصول بدليل إعتارها مقام بقطع: لاجل في الطريق ولانتميس في الأعداد وتستسمع تفصيل للكلام في حجة الأمارات. وبالجملة إحتماخ الخلاف في قبول ولطرق ولأمارات من المشككات، ولها مراتب متعددة؛ مثلاً طنّ الحاصل من صاح الذئب وهبوب ازدياح على طلوع الفجر غير طنّ الحاصل من لشاعة بدقيقة. فأول مرتبة من اعتقاد نزاح إلى مرتبة متاحة للعم كئها طنّ، واطنّ لمتاح والمتعاقب للعم فوق مراتب طنّون، ومنه يحصل لإطمشان.

مراتب الطنّ من مرتبة واحدة - وهي الزحمان والخروج عن الشك - إلى مرتبة المائة وهي المتاحة للعم، كل تلك المراتب طون. بعضها معتبر ومعمون عند العقلاء وبعضها غير معتبر ومتروك عندهم، ولكن كلاهما أمر تكويني غير قابل للجعل التبعدي.

وأما الجهة الثانية: فهي في أقسام لطنّ: الطون غير المعنوية خارج عن البحث، وأما الطنّ المعتبر فهو كالقطع من حيث الأقسام، فلا يمكن أخذ الطنّ بحكم في موضوع شخصه لنزوم الدور الطّي وسائر المحادير، وهو محال كقطع به. وكذا لا يمكن الطنّ موضوعاً لمضاد حكم معتقه، لنزوم إجتماع الصدين ولاأحذه موضوعاً لمائل حكم متعلقه، لنزوم إجتماع المثليين، كل ذلك لأجل

أن الواقع لا يخلو من حكم. والكلام يكون في التأسيس، والتأسيس مسبقاً بعدم، وتعدد التأسيس غير معقول بعد القول بطلان التصويب، والحكم الظاهري، فالظن والأمارات وطرق لولم يصب الواقع لم تكن مؤداها حكم الله ولم تكن أريد من عدم، فلس الظن والأماره علة لثبوت الحكم على مواقع ولا واسطة في عروض الحكم عليه. فالأقسام الصحيحة من الظن المعتبر كالأقسام الصحيحة انقطع حمسة، وهي: الظن لطريقي المحصر، والظن المتعلق بموضوع خارجي، أو متعلق بحكم شرعي، تُجذ موضوعاً لحكم آخر يخالف متعلقه بحول الطريقة أو الصفتية؛ تمام الموضوع أو جزء الموضوع.

أما الجهة الثالثة: في قيام الظن الواقع في طول الظن الآخر مقدمه.

هل لأمارات الواقعة في طول الأخرى تقوم مقدمها وكذا الأصول لمحرة وغيرها، ثم به رتبة ثبوتية أو ثالثة في مقام ما تقدم رتبة؟

قد مضى مثلاً: لأصول التي لها نظر [م] إلى الواقع؛ تكون أمردت ضعيفة.

والحق عندما في جواب المسألة هو: أن كل واحد من الأمارات بعضها حجة ومصدق للموضوع حقيقة، ولا تكون مقدم شيء آخر، فقيام الظن التقريبي المحصر في طول الأخرى مقامه؛ ورود لا يحكومة.

ثمره البحث:

ذكر من حملة ثمرات البحث ثلاث مسائل.

١ - قالوا وادعوا لإجماع: بأن سلوك طريق مطبوع الضرر معصية ولونكشف الخلاف، فلو كانت الصلاة منه في سبيل مطبوع الضرر، لانت من نقصاء تماماً، ووبعد إنكشف عدم الضرر.

٢ - الظن بصيق الوقت، يجب عليه البدار، ولولم يبادر كان عاصياً،

ولوايكشف نهاء الوقت.

٣ - الطَّن بالتصوّر من الوضوء، ركب الحرام وبوايكشف عدم ضرر.
أقول: قد طهر حال المسائل الثلاثة في بحث التحري، رته بعد كشف
الخلاف لا تنق معصه، فالتمس هوئى ذكره من الأعلام في ص ١٤٩، وأنا
شمه قدام الأمراب معام م هوئى طوط قد مضى بعض أمتها في ص ١٦١
مراجع.

الإلتزام بالإحكام وراء العمل لازم أم لا؟

المقام الخامس:

هل تخرّ الشكّيف - لقطع - كما يقتضي موافقته عملاً - يقتضي موافقته
براماً، والتسليم به اعتقاداً ونقيداً؟ كما هو لازم في الأصول نزيهة والأمور
الإعتقادية، بحث كان به امتثالاً وطاعتاً، أحدهما بحسب مقتضى
والآخر بحسب العمل بالأركان، فمسحوق العقوبة على عدم موافقته
إلزاماً وبومع موافقته عملاً، ولا يقتضي، فلا يستحق العقوبة عليه؛ بل بما
يستحقها على مخالفته العملية؟ قولان:

للمسألة جهات من سحت لابد من التعرّض لها وتنقيحها:

الأولى: في معنى الإلتزام.

الثانية: هل يمكن تعقّب الأمر أو التهي على الإلتزام القلبي أم لا؟

الثالثة: على فرض إمكان تعلق الأمر أو التهي على الإلتزام قلبي، هل

موافقة الإلتزامية في الصروعات واحدة أم لا؟

الرابعة: على فرض التسليم بأن موافقة الإلتزامية في الصروعات وحيّة،

وهي وصيغة المكثف في الشكّيف المردد؟

أما الجهة الأولى: قال بعض: وَلَسْتَ لَمْ أَنَّهُ يَحِبُّ نَصْدِيقَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وآلِهِ فِي كُلِّ مَاحَاةٍ مِنْ الْأَحْكَامِ الْإِلْزَامِيَّةِ وَغَيْرِ الْإِلْزَامِيَّةِ؛ بَلْ فِيهَا أَحَدٌ مِنْ
لَأُمُورٍ شَكْوِيَّةٍ خَارِجِيَّةٍ مِنَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ وَمَا فِيهَا وَمَا تَحْتَهَا وَمَا فَوْقَهَا، فَإِنَّ
تَصْدِيقَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ وَاحِبٌ، وَلَكِنَّهُ خَارِجٌ عَنْ مَحَلِّ
بَحْثِ بَكُونِهِ مِنْ أَصُولِ الدِّينِ لِأَمْرِ الْفُرُوعِ، بِإِعْتِبَارِ أَنَّ تَصْدِيقَهُ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى تَصْدِيقِ بَيِّنَتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَيَحِبُّ
أَيْضاً الْإِتْيَانَ بِالْوَحَاةِ التَّعْبُدِيَّةِ مَضَوّاً إِلَى اللَّهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَمُتَقَرِّباً بِهِ
إِلَيْهِ، عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ فِي السَّحْثِ التَّعْبُدِيِّ وَالتَّوَصُّلِيِّ، وَهَذَا الْوَحْوِبُ - أَيْ وَحْوِبُ
الْإِتْيَانِ بِالْعِبَادَاتِ مَعَ قَصْدِ انْتِقَابِ - أَيْضاً خَارِجٌ عَنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ، فَإِنَّهُ مَخْتَصٌّ
بِالتَّعْبُدِيَّاتِ، وَوَحْوِبُ الْمَوَاقِفَةِ الْإِلْزَامِيَّةِ عَلَى تَعْدِيرِ تَسْلِيمِهِ لِإِحْتِصَاصِهِ لَهُ
بِالتَّعْبُدِيَّاتِ؛ بَلْ يَجْرِي فِي التَّوَصُّيَّاتِ أَيْضاً، فَهِيَ الْمَرَادُ مِنَ الْمَوَاقِفَةِ الْإِلْزَامِيَّةِ
- فِي مَحَلِّ الْكَلَامِ - هُوَ الْإِتْيَانُ بِالْوَحَابِ مَعَ قَصْدِ الْقَرَّةِ، بَلْ الْمَرَادُ هُوَ الْإِلْزَامُ
الْقَلْبِي بِالْوَحْوِبِ الْمَعْتَرِ عَهُ بَعْدَ الْقَلْبِ، فَيَكُونُ كُلُّ وَاحِبٍ - عَلَى تَقْدِيرِ وَحْوِبِ
الْمَوَاقِفَةِ الْإِلْزَامِيَّةِ - مُحَلَّلاً إِلَى وَاحِبٍ، يَعْمَلُ الْخَارِجِي لِقَضَائِهِ مِنَ الْخَوَارِجِ،
وَيَعْمَلُ الْقَلْبِي الْقَضَائِي مِنَ الْخَوَارِجِ^١.

قال بعض آخر: فِي حَقِيقَةِ الْإِلْزَامِ فِي النَّفْسِ سَوْعُ خُفَاءٍ، وَالْحَقُّ وَرَاءَ
الْعِلْمِ وَالتَّصْدِيقِ دَلْشَيْءٌ يَكُونُ شَيْءٌ آخَرُ، مِثْلُ الْمَاءِ وَالْإِلْزَامِ عَلَى مَا عُمِمَ،
وَهَذَا فِعْلٌ مِنَ أَعْمَالِ النَّفْسِ وَمِنْ مَقُولَةِ النُّعْلِ، يُعَالُ بِالْعَارِسِيَّةِ «كَرْدَنِ يَهَادَنِ
آنَجِهَ رَا مِيدَانِد»^٢.

وقال ثالث: الْإِلْزَامُ مَعْنَى عَهْدِ الْقَلْبِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ الْأَمْرُ وَالْهَيِّ؛
بَلْ هُوَ مِنَ الْأُمُورِ الْقَهْرِيَّةِ التَّائِعَةِ لِعِلْمِهِ، وَلَيْسَ مِنَ الْأُمُورِ الْحَقْلِيَّةِ. وَالْإِلْزَامُ

١- مصباح الأصول ج ٢ ص ٥١.

٢- مجمع لأفكار ج ٣ ص ٦٨.

معنى الساء فعلي على الإلزام العملي أمر معمول يتعلّق به الأمر ولتبي،
ولكن بعد من شعب الإنقياد والتحرّي^١.

وقال المحقق العراقي: للإلزام في مورد البحث معدل لوجود يكون محسب
عناوين تفصيلة التكاليف، كما أنّ العلم يقابل شدّة.

أمّا الوجه الثاني: هل يمكن تعلّق الأمر أو التهي بالإلزام الفعلي أم لا؟
قال بعض الأكابر قدّس سرّة: إنّ العورص التفسّنة كاحت والبعض
والخضوع والخشوع بسبب مُوراً إحتباريّة حاصلة في انفس برادة بها وإحتياره
بل وجودها في النفس بما تُسبغ لوجود مديها، ومن صفري الحرّية لهذه
القاعدة بكتّة تسليم فعلي وإنقياد الحسائي والإعتقاد لحرمة الأمر من
الأمر، فبعد حصول عمل هذه لأمر وأسباب ومساها ينسج الإعتقاد
بأصدها، فتخلّفها عن الماديّ ممنوع، كما أنّ حصولها بدويّ أيضاً ممنوع،
نعم، لا مانع من إنكاره ظاهرٌ وحده سائاً لاحت وإعتقاد، وإليه يشير قوله
عز وجل: «وحدّوها واشتقّوها تفهّم ظنّاً وغلّاً»^٢.

هذا هو الحقّ نقرح في هذا المطلب من غير فرق بين الأصول الإعتقاديّة
ومروع العملية، من غير فرق أنصاً بين أن يقوم عليها برهان فعلي أو ثبت
بضرورة الكتاب ولتّة، أو قامت عليه لأدلة الدّنة حقيقتاً بأداة قطعية من
الأدلة الإحتباريّة والعقدية، فوقامت الحقّة عند المكلف على بحسبة العساة
وحرمة استعمالها ممسج عليه أن يعقد لقلب على خلافها، أو يلتزم حدّاً على
طهرته، لأنّ يرجع إلى محطّة الشّرع؛ ويعيد بالله، وهو حرج عن المقام.

وبدلت يظهر أنّ وحووب الموافقة للإلتزامية وحرمة التشريع لا يرجع إلى
محض؛ بل كد مراد من التشريع هو الساء والإلتزام القلبي على كون حكم

١- تهذيب لأصول ج ٢ ص ١١٩

٢- سورة من الآتة ١٤.

من الشارع، مع العلم بأنه لم يكن من شرع، أو لم يعلم كونه منه. ومثله وحوب الموافقة، وهو عقد القلب إختياراً على الأصول والعقائد والفروع ثالثة ثادتها قطعية الواقعية.

واحاصل: إن التشريع هذا المعنى أمر غير معقول، بل لا يتحقق من القاطع حتى يتعلق به «شهي» نعم انشطار والتدبير طاهراً وعملاً بشيء ليس من الذين «فترأ» عليه وكذباً على الله ورسوله وعثرته الظهريين أمر بمكس محرم لا كلام فيه.

فظهر: أن وحوب موافقة الإلترامة غير وحوب لعقد، والتصميم إختياراً على الأحكام والفروع الثالثة من «شرع بعد قيام حجة أمر غير معقول؛ لا تقع مصب التكليف.

وحمل كلامهم على وحوب تحصيل مقدمات الموافقة الإلترامية، وحرمة تحصيل مقدمات خلافها كما ترى، وأما إن كان المراد منه هو الساء القلبي على إلزام العملي ويطاعة أمر مولاه، ويقلبه الساء على مخالفة العملية، فهو بهذا المعنى أمر معقول؛ تعذر من شعب الإقباد وتحرى.

ثم قل: وبذلك يتضح أن ما ذهب إليه سيد الأساتذة لمحقق الشاركي رحمه الله من وجود التحزم في العصايا الكدنة على طمعها حتى جعله قدس سره مناسطاً بصسورة العصايا، مما يصح السكوت عنها، وأن لعقد الفسبي عيبها يكون جعلاً إختيارياً لا يخلو من ضعف.

وقد أوضحه شحج العلامة قدس سره وقل: إن حاصل كلامه: إنه كما أن يعلم قد يتحقق في النفس بوجود أمبه، كذلك قد يخلق النفس حاة وصفة على نحو العلم حاكية عن الخارج، فإد تحقق هذا المعنى في الكلام نصير حلة يصح السكوت عليها، لأن تلك الضمة الموجودة تحكي جرمأ عن تحقق في الخارج.

لكي فيه: أن العلم والحزم من الأمور التكوينية التي لا توجد في النفس إلا بعلمها، وأسسها تكوينية، وليس من الأمور العقلية الاعتبارية، وإلا لزم حوار الحرم في النفس بأن لاثنين نصف الثلاثة، أو أن الكل أصغر من الجزء وما شابه من القضايا السدئية، وبخمس لئلا يحرم والعلم من الأفعال الاختيارية حتى بوحده - لإرادة وإختيار.

وأما مادكره: من كون الحرم هو الماط في القضايا الصادقة والكاذبة، فهو وإن كان حقاً إلا أن حرم في القضايا الصادقة حقيقي وقعي، وفي كاذبة ليست إلا صورة الحرم وإظهاره، وما هو الماط في الصدق والكذب هو الإحرام الحرمي والإحرام عن شيء بصورة الحرم واست، وأما تحريم بقبي فلا ربط له لصحة السكوت وعدمه، وللاصدق والكذب.

والشاهد عليه: أنه بواضح المتكلم ما هو مقطوع بصورة التردد، فلا تصف باصدق والكذب، ولا يصح السكوت عليه، وتوهم - أن لتكلم يث حفيضة ارتدد في الذهب، ويصبر مرددً بلاحمل وإحرام - كما ترى.

ثم ذكر الوجه الذي ذكره المحقق الإصمعي قدس سره بصحة تعلق الأمر وانتهى بالالتزام وأجواب عن هذا الوجه أيضاً بقوله: فقال - أي المحقق الإصمعي -:

إن الفعل القبي صرب من بوحود اشوري، والوجود في قبال لمعاملات، وهو من لعدم المعية دون الإنعالية، والأفعال لقلية أمور يساعدها الوحدان، فإن الإنسان كثيراً [ما] يعصم بأهية المصوب من قبال من به نصب، لكنه لا يتقار له قلاً، ولا يفر به باطياً؛ حياته نفسه أو لجهة أخرى، وإن كان في مقدم العمل يتحرك بحركته حوفاً من سوطه وسطوته. وهكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبة إلى نبي صلى الله عليه وآله حيث أنهم كانوا عالمين بحقيقته، كما نطق به لقرآن، ومع ذلك لم يكونوا مقادين، ولو كان ملاك

الإيمان الحقيقي نفس العلم، ليرم أن يكونوا مؤمنين به، أو جعل الإيمان الذي هو أشرف الكدالات مجرد الإقرار بالتمسك، حتى يلزم كفرهم لأجل عدم الإقرار. وأنت حبير بأنه، قدس سره لم يبرهن على أن الالتزام من علوم المعية دون الإنفعالية؛ بل من القريب كونه من إنفعالات نفس ومن الكيفيات الحاصلة له من المادي لموحودة فيها، أو حاصلة لها، وما قل إن الكيفيات انتسابية محصورة، غير وحيه؛ لعدم قيام برهان على حصرها. فالأشبه أن تكون نحو تلك الحالات من مقولة الكيف ومن الكيفيات النفسانية التي تفعل بها النفس، فإدعاءه من أنه صرّب من الوجود وهو لا يدحل تحت مقولة غير صحيح؛ لأن الوجود في صقع الإمكان لا يمكن أن يكون موحوداً مطلقاً، فيلزم وجوب وجوده وهو حنف؛ بل يكون موحوداً مقروناً بحدود، فسألف من وجود وماهية ويدحل - على وجه التامح - تحت إحدى المقولات. أصف إلى ذلك ما عرفت: أن الالتزام لا يفتك عن العلم بالشئ، وأنه يستتبع الالتزام في كنهه وكيفية، في نفسه وإحماله على مقدار علمه، ويوجد ذلك الالتزام في روح النفس عن حصول العلم.

«قد عرفت: أن ححد الكفار لم يكن إلا ححداً في الظاهر؛ لعادهم وعدوتهم وحت الرئاسة والعصبة الجاهلية، ولأن فكيف يمكن الإنكار البطني مع علم موحدي بالخلاف، فهل يمكن إنكار وجود انبوع مع العلم بوجوده، ولا يبرهن ما ذكر أن يكون الإيمان هو العلم فقط حتى يقال: إن شيطان كان عالماً بجميع المعارف، مع أنه غد من الكفار، كما لا يبرهن من ذلك أبصاً؛ كون الإنقياد والتسليم القلبي حاصل في النفس بالإحصاء، بل الإيمان عبارة عن مرتبة من العلم الملازم لخصوع القلب لله. وقد فصلنا حقيقة العلم والإيمان في بعض مسوراتنا، وأوضحنا فيه: أن الإيمان ليس مطلق العلم الذي يبالي العقل ويمتد حظاً فريداً به. وبأن المقام لا يبع طرح تلك الأبحاث، فليرجع

من أراد التفصل إلى محالته، فظهر أنه لا يلزم من عدم كون العلم عين الإيمان، كون الإنزائم والإقضاء إحصائياً متحققاً بالإرادة هذ كنه. في إمكان تعلق الوحوب على الإنزائم وعدمه. انتهى.

الجهة الثالثة، على فرض إمكان تعلق الأمر أو التهي على الإنزائم، هل موافقة الإنزائية في مبروعات لازمة وواحدة أم لا؟

ومشأً وحبها الذي هو العنة على فرض وحبها، طرُق.

الأول: من باب الملازمة العقلية؛ كما في المقدمة ودي المقدمة.

الثاني: من باب حكم العقل بوحوب الإنزائم لأم هذه الجهة.

الثالث: وحب الإنزائم شرعياً من باب دليل خاص.

أما الأول: وهو أقول بالوحوب من باب الملازمة العقلية ومستدل الشيخ الأعظم قدس سره، بعد قومه: ب الإنزائم بالأحكام وراء العمل غير لازم.

بما ملخصه: وحب الإنزائم بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العلم غير ثابت، لأنّ الإنزائم بالأحكام الشرعية المبرعة إلى محب مقدمة للعمل، وليست كالأصول الاعتقادية بطب فيها الإنزائم والإعتقاد من حيث بذات، وهذا فريض علم تعصبلاً بوحوب شيء فلم ينزائم به المكلف، لكنّه فعله لا بدع الوحوب، لم يكن عليه شيء. نعم لوأحد في ذلك الفعل بنة القرية وإلا يان به

١ مصباح لأصول ج ٢ ص ٥٢ قال الحق علم وجوب الموافقة الإنزائية إذ لم يدل عليه دليل من الشرع ولا من عقل أنّ الأدلة الشرعية قطرها سمعت نحو عقل والإيمان به جارحاً لا الإنزائم به قياً وأما عقل فلا يدل على شيء من وحبها مشأً امر لود نفس مريد على لزوم الإنزائم فند

تهذيب الأصول ج ٢ ص ١٢٢ قال فانظر هل عدم وحب الإنزائم بعدم الدليل عليه، في لبرعات معللاً وعقلاً، وعدم اقتضاء التكليف، لا موافقة فعلية، وحكم بوجود عدم إسحقاق الصد للمقوس على فرض عدمه فكيف عملاً والسرمد، وعدم إسحقاقه للمقوس مع العمل بالإنزائم، وإسحقاقه لشبهة واحدة مع العمل والإنزائم

لألوجوب مخالفة عملية ومعصية لترك المأمور به.

قال بعض المحققين: لا مقتضية للإلتزام أصلاً، لأمس رب حكم بعقل
ولأمس رب حكم الشرع.

لا يقال: إن الإلتزام بالعمل واجب من رب أمه ما لم يسرم لأتقي ما يعمل،
ومع احتمال وجوبه يجب حيث أن دفع الضرر المحتمل واجب عقلاً، كما أن
دفع الضرر القطعي كذلك.

وبعدرة أخرى: العقل يحكم بأن رسوم العبودية يقتضي الإلتزام بسوء النبي
صلى الله عليه وآله وليسلم له، وأن من يأتي عن ذلك حرج عن رسوم
العبودية، ودفع الضرر المحتمل لازم أيضاً.

لأننا نقول: لا يتوقف العمل عليه، ونضرر لمحتمل مع وجود المؤمنين لأعقاب
عليه، في مقام إذا لم يكن دليل على الوجوب فأصل البراءة يحكم بعدم وجوب
دفعه. وأما الخروج عن رسوم العبودية فهو وإن كان كذلك ولا يكون هذا عبداً
مقداً، ولكن لا يربط له بالوجوب، فإن سوء النفس شيء، والحكم بأنه يجب
بتشخيص إبطاءه، إبطاءه لنفس العمل، وإطاعة بالنسبة إلى الاعتقاد؛ شيء
آخر، يحتاج إلى دليل؛ كما قد في التحري. إنه كشف عن سوء نفس،
ولا حكم به شرعاً.

قال بعض الشرح: الحق وجوب الإلتزام بالأحكام ولو سحو الإجمال ثبت
عملاً، وليس وجوبه مقتضياً محضاً لأجل العمل بها؛ بل الظاهر: أن الإلتزام
بالأحكام، شرعية الإنبيّة واجب نفسياً من حيث هو، كالأصول الاعتقادية
عيناً على نحو لا يكون المؤمنين مُؤَقَّنَةً إذا لم يذعن بأحد الأحكام الإلهية بعد
حصول العلم به واليقين به، فضلاً عما إذا لم يدع بحميتها، وم يسلم شيء
مها، ويظهر ذلك كله من الأحبار كثرة بوضاً، المروية في لوائ في كتاب
الإيمان والكفر، في أبواب تفسير الإيمان والإسلام؛ سيما حدود الإيمان

والإسلام- في بعضها قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أوقفني على حدود الإيمان، فقال: شهادته أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، والإقرار بجميع ما جاء به من عند الله. (الحديث).

وأما الثاني: وهو حكم العقل بوجوبه من باب إن شكر المعصم واجب، فكما أن يعلم بوجوب الله تعالى ومعرفة واجب من باب إن الشكر يقتضي ذلك، فكذلك يقتضي أن يعتقد بسوء النبي صلى الله عليه وآله، مثلاً من حيث أنه جاء بالأحكام، والالتزام بأحكامه لازم؛ حيث أنه يعتقد به بواسطة هذه الأحكام، من لم ينترم بأحكامه كأنه لم ينترم بسوءه واقعاً.

وأجاب عنه بعض المحققين: إن الاعتقاد بالسوء وإن كان واجباً من باب الشكر وبكر لا يقتضي هذا، الاعتماد بكل حكم حتى يحاط به في حيص إنشاء مثلاً، اللهم إلا أن يقال: الاعتقاد لإحاطي بالأحكام حيث كان لازماً من باب شكر فيسجل إلى جميع لأحكام، فالإعتقاد بحميمها لازم، فعلى هذه الفرص يدرم الإسرام بجميع لأحكام.

وأما الثالث وهو: وجوب الالتزام بالالتزام من باب الحكم بمقتضى شرعي التعبدية- قال بعض المحققين- لازمه أن يقال: إن الالتزام باستمرم الالتزام، وهكذا لازم على نحو التمسك؛ وهو محال، على أنه لا دليل على وجوبه فعلاً. ثم قال وعلى فرض القبول بوجوب الالتزام، يجب أن يكون بالنسبة إلى ما هو المعلوم تفصيلاً بالتفصيل، وبالنسبة إلى ما هو المعلوم بالإجمال نحو الإجمال، فيكون مستمراً بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله. ولا يخفى أن الإجمال

١- من مقرر عنه لوقلنا بوجوب الإسرام من باب حكم شرعي ونفوذ من دين، أما من باب المنفعة أو طريق آخر، لا يلزم منه التمسك بالإجمال، بل يكون مثل الذنن الدال على وجوب تصديق العادل تعبداً، فإنه سجل إلى الأمراد ويشمل حتى نفسه، من باب أن الحكم يكون على الظاهري، وكذا غير معبر بالالتزام بوجوب، وإذا إنقطع الإختيار إنقطع الحكم.

لا يكون في «عدم مطلقاً؛ بل يكون في المطلق فيما سبني إجمالاً واستند المحقق الخراساني؛ بعد قوله بأن الالتزام بالأحكام وراء العمل غير لازم؛ بأن الوحدات في باب الإطاعة والعصيان تشهد وحاكم بذلك، والعقل مستقل بعدم إستحقاق بعد التمثيل لأمر سيده، إلا لثبوتة دون العقوبة، وإن لم يكن مسلماً ولا منتمياً ولا معتقداً ولا منقاداً له، وإن كان ذلك يوجب تقيصاً واحطاط درجته لدى سيده لعدم إتصافه بما يليق أن يتصف العدد به، فلا توجب لموافقة الإلزامية.

وقال المحقق لعل في فتن سرّة لو كان الإلزام العيني معتبراً لم تعدد عقوبة مع لحدثة العملية، مع أنه لا يترتب به أحد. ودعوى أن ذلك يسعي بقول بحوار لتشريع المجمع على بطلانه؛ مجموعة، إذ فرق بين عدم الإلزام بالحكم الواقعي وبين الإلزام بخلاف الحكم الواقعي، والتشريع للمجمع على بطلانه هو الثاني دون الأول، إذ يمكن دعوى عدم وجوب الإلزام بالحكم الواقعي مع عدم حوار الإلزام بخلافه، فلا يقع الخلط بين الحافين. وربما يقال. إن عدم وجوب الإلزام بالحكم الواقعي منافٍ بوجوب الإلزام بما جاء به النبي(ص).

وهيه ' وجوب الإلزام بما جاء به النبي(ص) بها هو في المعاوين لإحالية، لأنه بحسب عناوين التفصيلية.

وربما يشكل في التعمد، حيث أنه معتبر به الوجه بقاءً على إعتباره، فإنه لم تحصل لموافقة الإلزامية لم تتحقق بقاء الوجه، فلا تتحقق العادة.

ولكن لا يجرى إنه خلط بين بقاء الوجه وبين موافقة الإلزامية، وجعلها شيئاً واحداً، مع أنها متغايران، فإن بقاء الوجه عبارة عن أن بعد يأتي بالفعل بداعي خصوص وجوبه لو كان واجباً، لا بدعي مطلق لأمر المشترك بين الوجوب والتدب، ولموافقة الإلزامية هو الإلزام وتثبته بالوجوب الذي تعلق

عنوانه التصصيلي وهو متعارفان، فممكن الإنشيد بالأول وترك الثاني، فلا يقع الخلط بينهما.

يمكن أن يُقال: بأنها قد تدخل في وجوب شكر المعتم، لما نجد بالوحدان فرقاً بين مَنْ يعمل مسروراً ومتديناً به ومَنْ أتى به من دون الالتزام، فإنه لا إشكال في أن الأول يُعد مُطعاً، وهو أطوع من الثاني.

ولكن هذا التفاوت بينهما لا يمنع إيراد من كمران التعمية، مضافاً إلى أن المقدار المستم وجوبه من شكر المعتم هو الالتزام الإجمالي، وأما الالتزام التصصيلي فهم يعم عليه دليل.

وحق: إن الموافقة الإترمية عبر واجبة، سواء كان التكليف وجوباً أو تحريمياً، توصلياً أو تعديئياً. ثم إنه قد توهم أن القوم بوجوب الموافقة الإترمية في الأحكام الفرعية، كما يجب موافقة العملية فيها، تكون نظير أصول دين، حيث أن المطلوب في كلٍّ منها الإترم وعقد القلب، ولكن يفترق، حيث أن أصول الدين يكون فيها إمتثال واحد، من حيث أنه عمل حائجي، والأحكام الفرعية يكون فيها إمتثالان: أحدهما للموافقة الحائجي الذي هو الإترم، وثانيها خارجي، الذي هو عمل

ولكن لا ينبغي. إن وجوب الإترام يحصل بعد حصول الحكم المتعلق؛ إتما بأمر حائجي أو خارجي، فهو أمر وراء حكم المتعلق بأحدهما، فحيث بعد ثبوت وجوب الاعتقاد وعقد القلب يقع التراع؛ بأنه هل يجب الإترام وتدين عمل هذا الوجوب من جهة الموافقة الإترمية، أم لا يجب؟

وبحسب. لإحتصاص هذا استراع بالأحكام المتعلقة بأفعال الحوارج؛ بل يعم الأحكام المتعلقة بأفعال حوائج؛ كوجوب الإعتماد بالمدن والمعاد وعقد القلب برسالة الأنبياء ونحو ذلك.

وأصعب من هذا لتوهم: أن الإترام والتدين هو العلم واليقين الحاصل

من الحرم والإعتقاد، فإنه توهم فاسد، إذ الإلزام في قس الجحود، والعلم يُقابل بالشك، ويؤيد ذلك قوله تعالى «حجّوْا بها واستبْتِغِثْهَا نَفْسُهُمْ»^١ هذا كنه في التكليف لمعلوم بالتفصيل. فقد عرفت أنه لا دليل على وجوب الإلزام به. أقول: فقد عرفت من كلام المحقق لعرافي قدس سره قبل سطور: بأن وجوب الإلزام لوقف به لا يقتضى مما حصل من المصنع؛ بل كن حكم أدت إليه الأمانة أيضاً بحج الإلزام عمدها، وكذلك مفاد الأصول المحررة وغيرها، فإنها أيضاً وطئفت قررت للشك، فيجب الاعتقاد بأن الوظيفة في المورد الكذائي هو العمل على طبق الأصل.

أخيه الزاعقة: على فرض إمكان معنى الأمر والنهي على الإلزام، وعلى فرض تسليم بأن موافقة الإلزامية وجبة، ماهي وظيفة مكلف في التكليف المرذد؟ فقول: فيما إذا كان التكليف مرذداً، كما في دورن الأمرين المحدورين، أو في مورد المنع رصين مُطِيف. يتصور على أربعة صور: لأولى إن موافقة الإلزامية في الخصوصيات تنبع للعلم بالأحكام. والثانية إنها تحب سحو التفصيل. الثالثة سحو الإجمال. الزاعقة سحو التحير.

أما الصورة الأولى: فقل اشبح لأعظم قدس سره^٢ فيما إذا كان التكليف مرذداً: وجوب الإنقياد والتدبير بحكم الله تابع للعلم بالحكم، فإن علم تفصيلاً وحب تدبير به كذلك. وإن علم إجمالاً وحب التدبير بشوته في الواقع، ولا ينافي ذلك التدبير بالحكم بإدراسته طهر^٣

وقال في حريان لأصول في أطراف هذا التكليف: والتحقق بوثب وجوب لأحد بحكم الله والإلزام به مع قطع النظر عن العمل، لم تجر الأصول بكونها موحدة للمخالفة العمية للحطاب التفصيلي، أعني وجوب الإلزام بحكم

١- سورة تمل الآ ١٤

٢- رسائل صدراسة سحير ص ٢٣٦

الله، وهو غير حائز حتى في الشبهة لموضوعة.^١

وأما الصورة الثانية: وهي القول بوجوب الإلتزام بأحد أطراف لعلم الإحائي تعييباً، وسحقو التفصيل فهو ساقط لعدم القدرة عليه بعدم معرفته بشخص التكليف حتى يلتزم به، والإلتزام الحدي بحكمين سوء كانا وجوب أو وجوب وتحريم، لا يمكن؛ مع العلم بأن أحدهما غير موافق لمواقع، فإنه إذا علم أن صلاة خمسة إتما واحدة أو صلاة الظهر، أو أنها إتما واحدة أو حرام، لا يمكنه قصد وجوبها معاً، ولا قصد الوجوب وحرمته؛ لأن الإلتزام بالحكم فرع ثبوته إلا سحوا لتشريع محترم، بأن يعمل ما سس بواجب أو حرم وحاً أو حراماً. وبعد سقوط تكليف لامانع من حره لأصل في أطراف العلم الإجمالي، لأن نفس الأصل عدم وجوب الإلتزام بهذا بعينه، وذلك كذلك.

قال بعض المحققين: إن الإلتزام الذي يكون وحاً يكون هو الإلتزام بالحكم، فوجود حكم المتحر يكون في رتبة الموضوع للإلتزام، فإذا لم يكن حكم محرم يمكن موضوع للإلتزام، فعلى هذا في مورد دوران لأمرين لمحدورين أو لتعارضين، حيث لم يكن في وسعنا أن نقول بوجوب هذا بعينه أو ذلك بعينه، لا يمكن الإلتزام بوجوبه بعينه، إلا على نحو التشريع على مسلك القوم، إلا أن يكون الساء الظاهري العملي، كالبناء على أن ثبت يعين في باب الاستصحاب، ولكن هذا قد قسم ليس من باب التشريع؛ بل فساده يكون من باب أنه لا يتمشي لقصد الفلي من عاقل على أمر لا يعلم بوجوده وقعاً، فكيف من لم يعلم بوجوب هذا بعينه يلتزم بوجوبه بعينه. نعم يمكن حينئذ الإلتزام لرحائ، ولا يكون الإلتزام معيأ واحاً.

وأما الصورة الثالثة: وهي القول بسقوط الإلزام عما هو الواقع على نحو الإجمال^١.

فإن بعض^٢ إن الإلزام - ساء على وجوه نحو الإجمال - لا يفي حريته لأصل في المورد المذكورة، إذ مفاد لأصول أحكام ظاهريّة ووظائف عميّة عند الجهل بالواقع. ولإضافة سبب وبين الإلزام بتحكيم الواقعي على ماهو عليه، فإدّاد الأمر بين الوجوب والحرمة لإضافة بين الإلزام بالإلزام الظاهريّة لأصل، والإلزام بتحكيم الواقعي على ماهو عليه من وجوب أو حرمة، وكذا الحال في حرمان الأصل في طرف العلم الإجمالي؛ وإنه لإضافة بين الإلزام بحاشية (بشأن ظاهر) وإحتياط عنها، لاستصحاب والإلزام بظاهرة أحدها واقعاً وإجمالاً.

وقال بعض آخر^٣ في صورة لزوم الإلزام الإجمالي. لا يمكن حرمان لأصل لأن الإلزام منه ليس مدعاة القسوة، ولكن إذا ذكره الشيخ الأنصاري قدس سره في قوله: «مرتباً لزم حريته لأصل هو الإدّاد في المحلّة عميّة بتكليف بالإلزام، وإنه محض عدم كونهما يكسب مولوي شرعي بالإلزام، وهو لم يكن في عدمه؛ بل لأن المحلّة الإجمالية أيضاً معصية إنزاميّة بتكليف، كالمحقة عميّة وادّاد في المعصية فيجوز في كل شيء، بعد وجود العلم الإجمالي بتكليف مُردّد في أصل.

ثم قال: «فلا يخفى أن المذكور قدس سره يكون في صورة أن يكون أمر الإلزام بتحكيم المعين في كان الأمر دليلاً بين الوجوب والحرمان، وأما الإلزام

١- قال بعض الفقهاء: «إن الإلزام بالإجماع لا يفي حريته لأصل» - الأمر بـ
تحريره - بتكليف من الواقع بالإلزام - حرمة

٢- مصباح الأصول ج ٣ ص ٥٣، تهذيب الأصول ج ١ ص ٢٢

٣- مجمع الأفكار ج ٣ ص ٨٣.

الإجمالي فهو مبتدأ لا إشكال فيه، وإن ملتزم بأن الواقع لمردد في ليس هو من الله تعالى مثلاً، ولأما في النفس من اعتقاد هذا النحو من الحكم، كما إذا اعتقد بالإباحة شرعية، إذ كان دوران الأمر بين كون الوجب هذا أو ذاك، وكما إذا اعتقد بأصل حكمه الرامي في ليس، إذ كان الدوران بين الوجوب والحرم من ذلك أن الاعتقاد حسن على أي حال.

وإن الالتزام الإجمالي: فهو أيضاً غير لازم لعدم تحقق موضوعه، وبعبارة واضحة: دليل لأصل يكون حكماً على دليل للالتزام ضرورة أن دليل لأصل مرة، فإذا ثبت بأصله عدم وجوب هذا وذاك يكون لتعبد بعدم الحكم، فلا يتحقق موضوع الالتزام حتى يقال يجب، فهذا الدليل يدل على أن الحكم يمكن، فثبت تعبدنا بالشرع بعدم حكمه لا يجب الالتزام أيضاً، والأصل في تصرف العلم الإجمالي ممتع عنه وجوب الالتزام بوجوب ما مع آخر، كما تدور الذي ذكره محقق حرمان في نفس سره وحاصله: إن حرمان الأصل متوقف على عدم وجود مانع، وهو وجوب الإلزام بالحكم، وعدم وجوب الإلزام متوقف على حرمان لأصل، لأنه مانع عن أصل الذي يكون معدياً لموضوع الالتزام، لا يعلم عدم المانع أن الذي يكون شرط حرمان لأصل، متوقف حرمان لأصل على حرمان لأصل؛ وهو دور واضح.

وأما عنه: إن في الحكومة بمره أنه يكون أحد من بينه وبين الآخر تعدياً، وأما إذا كان الحكم بحريته فلا وجه له، وهذا حال حكمه يعمل بالإلزام معتقداً على وجود حكمه، وإن كان حكمه يجب الإلزام به، ودليل الأصل غير معلق بشيء، ولذا يرفع موضوع المعلق بآلية من عدم الحكم الذي يكون من شروط وجوب الإلزام.

أقول: ما سماه المحقق خراماني دوراً ليس هو دور نفسي، بل هو تصرف لأنه يكون تعدياً أحد لإطلاقين على الآخر لا مخرج، وهذا هو الخلف.

تقديم أحدهما على الآخر بدون دليل، وهذا حار في كل دليل دلّ على حكم شرعيّ خالفه حكم العقل.

ثبت حرّ بأن العقل يعطى ذلك الدليل ومانع عن حجّيته فلا يمكن أن يكون ذلك رافعاً له.

وأما الصورة الخامسة: وهي القول بوجوب الإلتزام بأحدهما على نحو التحجير فهو معلوم الطلوع، إذ كل تكليف يقتضي الإلتزام به، لا الإلتزام به أو بصدّه على نحو التحجير مضافاً، بل أن الإلتزام بالوجوب - مع عدم العلم به أو الإلتزام بالحكمة مع عدم العلم به - شريع محرم وماورد في باب متعرض من تحجير في العمل بأحدهما لا يكون دليلاً على وجوب الإلتزام أيضاً كذلك، فلا مانع من حرّيب الأصل في تصرف العلم الإجمالي في هذه الصورة أيضاً.

قل بعض المحققين: ليس المراد من تحجير التحجير الواقعي؛ بل يختار أحدهما معتداً بحدوده، كما في حصار كتفارات، لأنّه لا يكون لهام مشبه، فساد هذه المسألة ليس من باب التشريع، بل فساد يكون من باب أنّه لا يتمشى العقل. بل لم يعمد بوجوب هذه المسألة، كيف يتم بوجوبه عليه؟ وقت الوفاء بالتحجيرها يكون كما في باب شرع طاهراً وأساء على الإلتزام بما أحذرته دون كان ممكناً ثبوتاً، ولكن لا دسل على وجوبه على هذا الإلتزام برحائي، ولا يكون الإلتزام معتداً واحداً.

وقال: هب وجه آخر لعدم وجوب الإلتزام - عن المحقق الخراساني قدس سرّه - على تقدير وجوب الإلتزام تحسراً وهو أن الأصل مقتضاه هو ترجيح في مقام العمل، ومع الإلتزام إلى كل واحد عملاً، فلا وجه للإلتزام، وحيث أنّه فرض وجوبه فلا يجري الأصل، والإلتزام بكن واحد تحسراً بخلاف مع عدم الإلتزام عملاً، بخلاف ما إذا كان الواجب هو الإلتزام به هو الواقع في الين.

وإن الإلتزام نقلي على طريق خذ لا يتصور بالنسبة إلى خصوص كل

وحد، ولا يتمشى من المكلف لأنه ناسخ للعلم، وحيث لا عدم أحدهما بالخصوص، فلا يتم كذلك. فالإلزام لابد أن يكون تعدياً ثانياً برحاء صيانة لواقع، ومن لواضح حد أن هذا نحو من الإلزام بالنسبة إلى خصوص كل واحد من طرفي الانضمام شرخص العملي، فلا يمنع الإلزام الكذائي من جريان الأصل.

ثم قل: ولكن كما أن الإلزام بمفاد الحكم لازم، كذلك الإلزام بمفاد الأصل أيضاً لازم؛ على فرض كون الإلزام بالحكم تحريماً أيضاً، فكما أنه يجب الإلزام بالحكم في السبب كذلك يجب الإلزام بعدمه، من حيث أصل سراءة. وقد مر أن الإلزام بمفاد الأصل وهو الوطبعة المفردة للشك أيضاً لازم، لوقت بوجوه في غيره، ومع ذلك كنه لامعارضة ولا مراعاة، لأمع الأصل ولا مع الإلزام به^١.

أنت عدم لمعارضة مع الأصل فلان مفاده التبعيد بعدم الحكم ضاهراً، فتعبد به وسعته في هذا الطرف أيضاً، هو في الواقع حكم، ويقول: بكون في واقع واجب أو حرمة، وهذا واحداً أو ذلك، يستلزم به ويستلزم أيضاً بعدم

١. وبمحقق الخراساني أما أحراه الأصول الحكيمية، في الموضوعية في دار امره بين بوجوب وحرمة، فلا مع من جهة الإلزام، بل ناسخ عنه جاز حريات الأصول في أطراف عدم الإلزام في تعريفه على كفاية، ولتحقيق حرمة، بعدمه، عند شيء في ذلك عند هيئة المورد للحكم اثباتاً وبنياً، فالأصل الحكمي يثبت له الحكم، به كونه الإلزام، وبعدمه أخرى، كاستصحاب عدم الحرمة، وبوجوبها دار بينها.

فإن عمن العرفي أن جريان الأصول في صيرى تكليف المراد محدث لأنه لا ناسخ بين حرمة الأصل في طرفي عدم الإلزام، ولا يلزم حكمه العملي، بل هو معلوم أن مفاد لأصل حكمه هو حرمة عموم في مقام العمل، والله على ما يراه محقق، ولا خلاف بيننا في اختلاف امره بينهما، فافهم واعتن.

ذكر في مصباح الأصول ج ٢ ص ٥٣ بعد هذه العبارة: نعم سقى الكلام في جريان الأصل من جهة انقصي، وهو شمول إطلاقات أنه الأصل في أطراف عدم الإلزام وعدمه، والبحث عنه موكول إلى محله، وهو مبحث الأصول العملية وسكته فيه هناك.

الحكم في الظاهر.

وأما عدم منافاته مع الالتزام به. ولأنه يلتزم بمقاد الأصل ويلتزم أيضاً بما هو الواقع حكم الواقعة، ولذا يمكن في بعض الموارد الالتزام بعمل سراج الوحو.

فإن قلت. الالتزام بالحكم الواقعي والتفاهري كليهما متعارض، فإنه لا يمكن الالتزام بوجوب صلاة خمسة في الواقع، والتزامه بوجوبه أيضاً في الظاهر. لأننا نقول: الشك يكون بعدم الحكم في الظاهر، والالتزام يكون بما هو المحتمل في الواقع.

فتحصل: أنه لا مانع من حريان الأصل في مورد لتعارضين من باب وجوب الالتزام.

هذا ما أحضره القوم في المسألة.

وأما نحن فنقول: الاعتقاد بالشيء خاصة موجب للعلم لإحاطي بأنه للشيء شرع وحكم؛ وناعت حكم العقل بوجوب تصديقه صلى الله عليه وآله في كل محاء به من الأحكام الإلزامية وغير الإلزامية؛ بل هي أحرمه من الأمور شكوبية، لأن تصديقه صلى الله عليه وآله في جميع ذلك يرجع إلى تصديق نبوته صلى الله عليه وآله، والعمل بحكمه أيضاً؛ بأن نحصل التفصيل ما علم. حالاً لازم، فبعلم بالمراحعات بأن تعتديات مشروطة بعقد العربة دون التوضيات، فتقصد العربة في العمل العادي. كل ذلك أحسن عن البحث؛ لأن الالتزام شيء وراء الاعتقاد والعلم وتصديق المرسوم. والالتزام كما في النعة معنى الإعساق (يقان ما عارسة كردن كرفس) وهو فعل من أفعال النفس؛ المسألة هل الالتزام بالأحكام وراء العمل لازم وواجب أم لا؟ تكون معنى هل الإعساق بأن هذا الحكم هو شخص الحكم الثابت عند الله واجب أم لا؟

وان شئت قلت: قصد لورود بعنوانه التفصيلي، بحيث كان لعمل واحد
إمثالان ومطاعتان، أحدهما بحسب القلب والجنان، والآخر بحسب العمل
بالأركان.

فنقول: وجوب موافقة الالتزامية شيء أمره بيد شارع لانه له بيانه.
وحق: إنه غير معتر عبده، وحدث لأدلة:

أحدها: الإطلاق اللفظي، أي ليس في لأدلة التفصيلية التي تدل على
وجوب العمل ما يدل على هذا القيد.

ثانيها: الإطلاق المعنوي، أي لو كان هذا القيد معسراً عبده فلا بد له البيان
في مقام بيان شكيب، ولو كان كذلك.

ثالثها: لا يلزم أحد على تعدد العقوبة مع المخالفة بعمدة والالتزامية.
رابعها: لو شكك بأن قصد لورود لازم أم لا؟ بحري البراءة. فالإلتزام
وقصد لورود بعنوانه التفصيلي، مضاف على موافقة العمدة غير لازم، ولا يوجب
ذلك تنقيص درجة العبد لدى سيده أيضاً؛ بل الإلتزام التفصيلي لا يجب إلا
في الأصول الدينية التي لا بد من معرفتها تفصيلاً. هذا.

وبعد إثبات عدم لزوم موافقة الالتزامية في العمل، فحز الكلام إلى فرض
اللزوم يكون من حصول الكلام.

وأما الأصول في أطراف العلم الإجمالي فلا يكاد يحري، وذلك لحباب:
١ - إن العلم لإحتمال علته نامة للتميز كالعلم التفصيلي فلا يمكن
لترخيص في أطرفه، لا كلاً ولا بعضاً، وذلك للمرافعة مع لواقع المعلوم
بالإحتمال.

٢ - إحصاء الأصل في أطراف العلم الإجمالي، تمسك بالدلائل في شبهة
المصدقية.

٣ - ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره في خصوص لاستصحاب في دين

تعارض الاستصحاب من أن دليل الاستصحاب، وهو قوله عليه السلام: «ولا ينقص اليقين أسأ بالشك» إذا جرى و طرفي العلم الإجمالي، نظراً إلى «يمين التساق وشكّ اللاحق، كما في الإبانين اللذين، عليم إجمالاً تحاسة أحدهما، مع سبق العلم التفصيلي بظاهرة كل منهما، لم تنافس بين الصدر والذين.

وان شئت قلت: لزم طرح قوله عليه السلام في دليل الحديث: «وبما ينقصه يمين آخر» بعد فرض العلم الإجمالي بحاسة أحدهما، فلائذ حينئذ من عدم حريان دليل لأصل في أطراف العلم الإجمالي أصلاً؛ وهذا في الحقيقة حرة من تقرب معارضة الأصول في أطراف العلم الإجمالي

٤ - ما نحن فيه لادليل بتقديم الأصل على لإطلاق التقطي، مع مافات حريان الأصل للحكم الواقعي، لأن حريان الأصل موقوف على عدم لزوم محذور، وعدم لزوم محذور موقوف على حريان لأصل.

ثمرة البحث:

وحوب الإلتزام لشخص لتكليف - أينما حص - تبعاً وتفصيلاً، لازم أم لا؟

تظهر ثمرة هذه لمسألة في موارد دورات الأمرين المحذورين ومورد المتعارضين مطبق، وفي أطراف العلم الإجمالي، فيما كانت الأطراف محكومة بالتكليف الإلزامي، فَعَلِمَ إجمالاً بارتفاعه في بعض الأطراف.

فعلى القول بوجوب الموافقة الإلزامية لايجري الأصل، لكونه مافياً للإلتزام وللزوم الدور، قساً بأنه خلف لادور ولايمكر الإلتزام حينئذ أيضاً إلا الرحائي منه. هذا إذا لم نقل: بأن الإلتزام تابع للعلم بالحكم أو للإلتزام الإجمالي كافي، أو أن مفاد الأصل حكم ظاهري والواقع على واقعه محفوظ، أو

الإلتزام بأحدهم بخصوصه تحسراً، محضاً لموافقة لإحتماية. فبذلك ذلك كله فلامساكات بينهما.

وثق على القون بعدم وجوب الموافقة الإشرمية، فلامنع من حريان الأصل، فبحر الأصل في الأطراف ثمة بساقتان لماوه للمعلوم بالإحتمال، فحيث يكون حكم فقهي به ثمرة أيضاً.

قل انحقق الحراساني قدس سره لا يذهب عنك أنه على تفسير لزوم لموافقة الإشرمية وكان المكلف متمكناً منها يجب، وبقي لا يجب عليه لموافقة «مصلحة عملاً، ولا يحرم المخالفة المصنعة عليه كذلك: لمساعدتها، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمه، لمتمكن من الإلتزام بما هو الشئ وقع، والإلتزام به والإعتقاد به بما هو الوقع والشئ، وإن لم يعلم أنه بوجوب أو الحرمة، وإن ثبت إلا عن بروم الإلتزام به بخصوص عبوه، كما كانت موافقة المصلحة للإلتزامية حسنة ممكنة، ولم يجب عليه للإلتزام بواحد قطعا.

[illegible]

النائي. في حجة قطع خاص من أي سب.

نقدم بحث قطع لمطاع ومماواه في غير لمعارفة، فيقول: هذا النوع من العضع إما طرفي أو موضوعي. أما طرفي منه فمعه قولان: أحدهما فإن الشرح لأعظم قدس سره قد شتهر في سنة المصيرين إن قطع بقطاع لا يعتنا به، وعن لأصل في ذلك ما صرح به ككشف العطاء قدس سره بعد الحكم بأن كثير الشك لا إبتسار شكه، وكذا من خرج عن عادة في قطعه أو في ظنه فيلغوا إعتبارهما في حقه.

وثانيتها. ما حذرته قدس سره وقال في وجوب مناعه قطع بطريقتي وأعمل عليه مدام موجود لأخرى من خصوصياته من حيث العاطع والمقطوع وأسباب قطع وأزمه. بدامفروض كونه طريقاً إلى متعلقه، فيترتب عليه أحكام متعلقه، ولا يجوز للشرح أن يسي عن العمل به؛ لأنه مسلم للقطع. وهذا ثاني ما حذرته كونه لما خروا فإن بعض الأكابر قدس سره: لا يجوز شرع أن يسي عن العمل بالقطع لأنه مسلم لإحتياج الإرادتين.

قال محقق العراق في معالاه. طريقته موحية للإبتكار إلى حركة سحر العنة، فعند حسنه عن الحركة مساوي لمع طريقته، ولكن لأصل أحد بذعي قدسة القطع للردع في هذه المرة الإرتكارية.

قال سند بحس الحكم قدس سره في تعليقه. لا ريب في أن إطلاق موضوع حكم وتقييده من حيث لأفراد أو الأحرار أو لأزمن أو غيرهم، تابع سطر جاعل الحكم وصلاحه موضوع الحكم معلى بتقديره تابع لسطر العقل؛ كما أن إطلاق موضوع حكم الشارع الأقدس تابع لسطر الشارع، وإطلاق موضوع الحكم العربي تابع لسطر العرب... إلخ إلى غير ذلك، وحيث أن القطع

بصريقي موضوع حكم العمل بالمسخرية ووجوب الموقفة، وبإطلاعه وبمعيده تابعان لطر اعقل، وحيث أنه لا فرق في نظر بعقل في ترتب آثار المذكورة من أفراد القطع ولا من أحواله، كان الواجب الحكم بحجية القطع مطلق من غير فرق من قطع انقطاع وعبره، ولا من القطع الحاصل من مصادمت العمية وعبره. إلى غير ذلك من شؤون الإطلاء.

فلحق عندهم. إن يقطع بقريني حجة مطلق هذه الأدلة وعبرها التي مرت مهم: بأن حجة قطع دائمة لا تنال به حمل

لأنه يرجع إلى الناقص أو المذوق أو تسلسل ضرورة أن الشارع يوافق أئمة طه عظمة الخمر على لك شره يكون ناقصاً، حيث أنه لو كان حراماً فكيف يكون حلالاً؟ نعماً! فهو هذا إلا ناقص، ولو كذب حمل جعل يلزم أن سقر الكلام في ذلك على حقيقته فابقاً أن يكون بالقطع، وحقيقته دلتية، أو يحج إلى جعل جعل، وهكذا يتسلسل، ولو كان متوقفاً على سابه فيدور، فليس لأحد أن يقول بأن وجوب مناعه انقطع يكون بعلتقاً، بمعنى أن يكون شحخص خاص أو مست خاص دخل فيه؛ بل سحيراً.

فإن بعض المحققين. لا يخو عليكم إن هذا أمرين

لأول. إن يقطع الذي يقول لا تناله به العمل إن شاء وصياً يكون من جهة إثبات الحكم، وثم في مقام انقاع فيمكن أن يتصرف الشارع فيه، مثل مورد قاعدة مراع، فإنه يمكن أن تكون أجراء الصلاة مثلاً أربعة واقعاً وقطع به القاطع، ولكن في مقام العمل نبي أن حرء وأن ثلاثة أجراء، في مقام الفرع يقوى المولى، قطعك أن صلاة أربعة أجراء م كان في سبل إليه، وآلان أيضاً كذلك، ولكن إذا قل في مقام مراع الثلاثة مقام الأربعة، في مورد حمل تكون لا بأربعة حتى لا، وفي مقام المراع يقول بقب صلاته

وإذا به يمكن أن يتصرف الشارع في أسباب القطع، فيقول: بد

حصل لك القطع من المقتضات الكدائية يجب عليك العمل على طبقه، مثل أن يقال إنني يجهد في لأحكام: إن كان إيجابك من المقتضات القوية - مثل الشيخ لأنصاري قدس سره لشدة ممارسته في الأصول قلت بعمل على طبق الإحتياط، وأما إن لم تكن المقتضات قوية، فلامتناعه لهد القطع.

في المثال: إن قرئ شخص من الأقل والأكثر والسبب، والدوران بين تعيين واستحيز، بحيث لا يرجع إلى لتأنيس يكون محمداً، وأما من لم يفرق فيه التأمل، وهكذا فيما إذا كان يعلم جزء موضوع، كما يقال مثلاً: إذا قطعت بالظهر عيب الظهر، وإذا قطعت بالقصر عيب القصر، فإن أعلم هنا يكون دجلاً في المصلحة على ما قبل، ولا يكون هب لتصرف في القطع أصلاً بل يكون يتصرف في المقطوع، فرب الظهر والإحداث وقصر وسه م في عرصوره الفضع لا يكون حكم الشارع، وفي صورة قطع يكون حكمه، وأما من قطع فإنه حقه من عرصرف من الشارع، هه كنه في القضع نظري.

أقول: قاعدة المراع حكم محمول من قبل الشارع في مقام بيان جزء العمل العددي، والمكلف عدم بأن لكل حالته - الذكر والتسليم - حكم يخصه، وليس لها تصرف أصلاً وأما مسألة الظهر والإحداث - قد مضى في ص ١٠٢ - تقييد الحكم بعدم والجهل محال.

وأما الموضوعي - أي بقطع القطاع وما ساواه في عبر لتعارفية؛ إن كان موضوعياً - فيه أيضاً قولان:

ذهب الشيخ لأعظم قدس سره - إن أن القطع لموضوعي عا أنه موضوع لحكم الشرعي، بإطلاقه وبعبده كل ذلك ببطر الشارع، ولأنه في معرفة ذلك من الرجوع إلى دليل ذلك الحكم، فإن اقتضى ثبوته لطلق القطع، حكم بموضوعيته مطلقاً، وإن اقتضى ثبوته بعض أفراده قُصُر عليه.

قل الثاني قدس سره: إن لتأنيس التي تأخذ في طاهر الدليل تتصرف

إلى ماهو المتعارف من غير فرق في ذلك بين الشك والظن والعصع، إلا أن الشك في إمكان بنمات القاطع حال قطعه إلى أنه قطاعاً، فإنه يمكن أن يقان بعدم إلتفاته إلى ذلك.

نعم، تظهر الثمرة بالنسبة إلى غير القاطع، كما لو فرض أن هناك عيب أن الشاهد قطاعاً، فيمكن أن يقال: بعدم قبول شهادته

وبعبارة أخرى كما عن بعض الأساطين بقطع الموضوعي أمره - سعة وصقاً - وإن كان قد يكون، فله أن يعمل موضوعاً - كونه نوعاً - صاً من القطع، وهو القطع الحاصل من لأسباب المتعارفة العادية، إلا أنه لا أثر في ذلك، إذ يقطع وإن كان ملتصقاً إلى حانه في الحمة، وأن قطعه قد يحصل من سب غير عادي، لأنه لا يحسب ذلك في كل قطع بخصوصه، لأن القاطع شيء يرى أن قطعه حصل من سب يسعى حصوله منه، ونحسب غيره في عدم حصول القطع له من ذلك سب، فلا أثر لبيع عن العمل بالقطع الحاصل من سب غير عادي، لتسبه في قطع

وقول بعض المحققين، ب أن يقول: نارة يكون قطع الموضوعي سحونكون العناية إلى جهة خاصة في حصول لمصلحة، وهو كما ذكر شيخ لأتصاري قدس سره قابل للتصرف؛ وأما إذا قال سحوعام، إذا قطعت شيء من الطريق التي يسمى حصول بقطع منها فأنه، فلا يمكن التصرف في القطع الحاصل؛ لأن القاطع لا يرى مقدماته مما لا يسعى بوصول إلى دية، وبوكانت في الواقع مما لا ينبغي فيه العمل على قطعه، ولا يمكن رده؛ إلا بحث يقدح في دية سب مقدمات لسرول قطعه، وبهذا القسم من القطع يسر في الواقع من الموضوعي، كما مر في الأمرين السابقين، مثل الإحتداد بطرق المتعارفة

من مميزات الهوية. انتهى.

فوق لأدله أتى منها من القوم على إثبات حقيقة قطع عن المعارف
من حيث حدّ، وذلك على حقيقته والملازمة، يضاف الأدلة التي تدل على عدم
إمكان منع عن العمل بالقطع عنه يمكن أن يترك قطع الباشي عن تقصير
يكتف في مميزات حصول قطعه وليس غيره. فتم.

مبحث حجية القطع الحاصل من أي سبب

المبحث الثاني من المقام السادس:

مسألة: أن القطع الحاصل من أي سبب حجة لا يمكن مع حقيقته، إنما الأسس الشرعية فلا خلاف فيها، وأما الأسس العقلية، أي حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية لأجل الملازمة بين حكم العقل وشرع - فلا بد أن نسأل: هل يحصل منها القطع أم لا؟ ثم القطع حاصل منها، هل هو حجة أم لا؟.

أقول: مع لأخباريون عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية. الكلام في إمكان المع عن العمل بالقطع حاصل من غير نكبات والثقة يقع تارة: في الصعري وحصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية لأجل الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وأخرى: في الكبرى وحجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من المقدمات العقلية.

ذكر صاحب كفاية قدس سره: إنه وإن نسبت إلى بعض الأخباريين مع الكبرى، وأنه لا إعتبار بالقطع حاصل من المقدمات العقلية، إلا أن مرجحة كبرياتهم تشهد بكتب هذه السنة، وأنهم في مقام المع عن الصعري، فإن

بعضهم في مقام مع الملازمة بين حكم العقل وحكم شرع. واستشهد في ذلك بما حكى عن السيد الصدر قدس سره في باب الملازمة، وبعضهم في مقام بيان عدم حوار الإعتماد على المقدمات العقلية، لأنها لا تعيد، لا الطل. واستشهد لذلك بكلام المحدث الإسرودي قدس سره. ومن الواضح أن كلام الكلامين رجع إلى منع الصغرى، وعدم حصول القطع من المقدمات العقلية (انتهى مبحثاً).

قال بعض الأساطين: منقلبه قدس سره عن المحدثين المذكورين وإن كان راجعاً إلى مع الصغرى؛ كما ذكره. لا أن كلام حملة مهم صريح في مع الكبرى، وأنه لا يخور العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة. فراجع رسائل الشيع لأعظم قدس سره وبته قد استقصى في عقل كماتهم ومن المحب أن هذا الكتاب يراى من صاحب الكفاية قدس سره، ومع ذلك أنكر مع الأخاريين عن عمل بالقطع الحاصل من غير نكت والسنة.

وكيف كان فتحيل لكلام في الصغرى يستدعي البحث عن مسألة: هل تكون ملازمة بين حكم العقل وحكم شرع ثابته على نحو يستعد من حكمه حكم شرعي؟ وم أن هذه مسألة غير مسفكة عن مسألة التحسين والتقبيح العقبتين، ومسألتها مقدمة ها، فمقدمها في لبحث عها. فذكر مواد عها.

مسألة الحس والقبح:

الف - في معنى الحس والقبح.

ب - ماهو موضوع النزاع في مسألة الحس والقبح العقبتين.

ج - عقل لعلى والتظري.

د - أسس حكم العقل بالحس والقبح بالإستقراء أحد أمور خمسة.

هـ - الحس والقبح في موضوع النزاع لا بد أن يكونا ذاتيين لأعرصيين

وبعد ذلك نقول: لما بحسب التصور مراتب، قد وقع الكلام فيها على سبيل التعاقب، وكل مرتبة تعدّ مقبلة لما بعدها، وهى:

و- هل لأفعال تختلف بنقص والكمال؟ وبعد الفراغ منها يقع الكلام
ز- هل هذا الإختلاف يقتضي حكم العقل بالخس والفح؟ بعد الفراغ
منها يقع الكلام

ح- هل العمر حكمها بحيث يترتب عليها مدح والذم والثواب والعقاب؟ ثم أدلة إستدل بها لدفع وإشس. بعد فراغ منها يقع الكلام.

ط- هل العقل حكمه بالخس والفح بمعنى؟ أي جهة الصدور ومرجع هذه المرتبة إلى شرع معروف من المحررة والمفوضة. وبعد الفراغ منها يقع
الكلام.

ي- لو أدرك العقل هذه لمراتب وحكمه بصحة جميعها، هل يحكم ثبوت
الملازمة بين حكمه وحكم الشرع، بحيث يكون مثلاً لثبوت ثبوت وعقاب؟
ك- لو حكم الشرع بشيء، هل يلزم ذلك حكم العقل؟

بحث المطالب استظوره واحداً بعد واحد:

ألف- من معنى الخس والفح قد اعتمد العرفي قدس سره: الخس
عجاب العقل، ويرد من التحسين هو إعجاب عقل بذلك الخس، بحيث
يترتب عليه مدح. وفح هو إشمئزاز العقل، ويرد من التقصيص هو إشمئزاز
العقل بدو الفح، بحيث يترتب عليه لثم.

قال بعض أهل الفن للخس والفح ثلاث معان:

١- قد يطلق خس وقبح ويراد بها الكمال ونقص ويقعان وصفاً بهذا
المعنى للأفعال الإخبارية وتتعدت لأفعال. يقال مثلاً: علم خس والتعظيم
خس وبصدة ذلك يقال: الجهل قبيح وإهان لتعدي فيصح، ويراد بذلك أن

العلم وانتعلم كمال لنفس وتطور في وجوده، وأن الجهل وهما شعم نقصان فيه وتأخر في وجودها. والخس وكذا الفح هذا المعنى أمر واقعي خارجي لا يختلف باختلاف الأنصار والأدق.

٢ - إنها قد يطلق ويراد بها الملائمة بنفس والماصرة لها، ويقع وصفاً هذا المعنى أيضاً للأفعال ومتعلقاتها من أعان وغيرها، فيقال في المتعلقات: هذا المنظر حسن جميل وذلك المنظر قبيح، ويقال في لأفعال يوم العيدونة حسن، ويوم على الشيع قبيح، فيرجع معنى الخس ونشع في الحقيقة إلى معنى اللذة والألم.

قال القوشحي في شرحه للتحريد: «وقد بُعِرَ عنها - أي الخس والفح - بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الخس ما فيه مصلحة، والفح ما فيه مفسدة»، وهذا المعنى رجع إلى ما ذكرنا، فإن سنحسان المصلحة بها يكون للملائمة واستقاج المفسدة للماصرة.

٣ - إنها يطلقان، ويراد بها المدح والذم، ويقع وصفاً هذا المعنى بالأفعال الإختيارية فقط. ومعنى ذلك: إن الخس ما يستحق فاعه عليه مدح والثواب عند العملاء كافة، والفح ما يستحق فاعه عليه ذم والعقاب عندهم كافة. وبعبارة أخرى إن الخس ما ينبغي فعله عند العقلاء، أي إن العقل عند الكل يدرك إنه ينبغي فعله والفح ما ينبغي تركه عندهم، أي إن العقل عند الكل يدرك إنه لا ينبغي فعله أو يسعي تركه. وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالخس والفح.

ب- موضوع نزاع في مسألة الخس والفح العقلية:

قال بعض أهل الفن موضوع النزاع في مسألة هو هذا المعنى لأخيراً،

وعيره من المعنى مستم عنه لا تراخ فيه ولا شعرة تُكروا أن يكون للعقل إدراك ذلك من دون الشرع، وحاشيتهم العدلية فأعزو للعقل هـ الحق من الإدراك. وقد رتست الأشعرة على ذلك: بأنّ وحبوب المعرفة ونظاعة ليس بعقلي بل شرعي؛ عكس العدلية.

قل المحقق العراقي قدس سره. بوخيّل موضوع مسألة الحُسن والقبح العقليين هـ المعنى، فبحث الحُسن والقبح يعني عن بحث الملازمة، فبم جعل الأصحاب الملازمة بحثاً آخر؟ فلابد أن يحمل الموضوع شيئاً لا يدخل تحته بحث الملازمة، بأن يرد من التحسين هو إعجاب العقل بذلك الحُسن، بحيث يترتب عليه المدح، ومن التقبيح هو إشمئزاز العقل القبح، بحيث يترتب عليه الذم، وبذلك ناسب عدّ الملازمة مسألة أخرى.

حـ. العقل العملي والتطري ذكر بعض أهل الفن هـ البحث والبحث الآتية لأجل كشف الموضوع على نظره كشفاً تاماً.

قل: إن المراد من العقل - إذ يقولون إن العقل يحكم بحُسن الشيء أو قبحه باسمي الأخير من الحُسن والقبح - هو لعقل العملي في مقابل العقل التطري. وليس الإختلاف من العقبين إلا بالإختلاف من المدركات: وإن كان المدرك - بالفتح - ممّا يسعى أن يفعل أو لا يفعل، مثل حُسن العبد وقبح الظلم فيستحق إدراكه عقلاً غميباً، وإن كان مدرك ممّا يسعى أن يعلم، مثل قوههم: «لكل أعظم من آخر» الذي لاعتلاقة له بالعمل، فيستحق إدراكه عقلاً نظرياً. ومعنى حكم العمل - على هـ - ليس إلا إدراك أن الشيء ممّا يسعى أن يفعل أو يترك. وليس للعقل إشياء بحث وزجر ولا أمر وهي لا بمعنى إن هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أي يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وفعل ما يسعى. د، المراد من الأحكام العقبية هي مدركات العقل العملي وآراؤه.

ومن هنا تعرف أن المراد من بعض المدرك لبعض والفصح بالمعنى الأول أي بمعنى كمال وانتقص - هو العقل التطري، لأن الكمال والتقص مما يسعى أن يعلم لامتثال يسعى أن يعمل. نعم إذا أدرك كمال الفعل أو نقصه فإنه يدرك معه به يسعى فعله أو تركه، فيستعين العقل العمي بعقل لتطري، أو عقل يحصل العقل العمي فعلاً بعد حصول العقل التطري.

وكذا المراد من العقل المدرك للخس والفصح بالمعنى الثاني هو العقل التطري، لأن ملائمة وعدمها أو لمصلحة والمفسدة مما ينبغي أن يعلم ويستتبع ذلك إدراك أنه ينبغي لفعل أو الترك على طبق ما غلب.

د. أسباب حكم العقل العملي بالخس والفصح بالاستقراء أحد أمور خمسة: الأول: أن يدرك هذا الشيء كمال للنفس أو بعض لها.

الثاني: أن يدرك ملائمة الشيء للنفس أو عدمها، إما نفسه أو ما فيه من مع عام أو خاص، فمدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلاً للمصلحة أو دعماً لمفسدة.

وكل من هذين الإدراكيين - أعني إدراك الكمال أو التقص وإدراك الملائمة أو عدمها - يكون على نحوين:

١ - أن يكون الإدراك لواقعة حادثة خاصة، وهذا الإدراك لا يكون بقوة العقل، لأن العقل شأنه إدراك الأمور الكثرة لا الأمور حادثة، بل إنما يكون إدراك الأمور الجزئية بقوة الحس أو الوهم أو الخيال.

٢ - أن يكون إدراك الأمر كلي، فيحكم الإنسان بحس الفعل لكونه كمالاً للنفس؛ كما يعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مفسدة نوعية، كمفسدة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الإنساني. فهد الإدراك إنما يكون بقوة العقل مما هو عقل، فيستتبع مدحاً من جمع العقلاء وكذا في إدراك قبح الشيء باعتباره كونه نقصاً للنفس، كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة نوعية كظلم،

فدرك العقل ما هو عمل ذلك، ويستتبع ذلك من جميع العقلاء، فهذا المدح والذم إذا تطابقت عنده جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو لمصلحة التوحيش، أو باعتبار ذلك الكمال أو التقصير التوحيش، فإنه يعبر عن الأحكام العقبية التي هي موضع نزاع - وهو معنى الخس والفح العقليين ندي هو محل الثاني والإثبات - وتسمى هذه الأحكام بعقبة بعامه (لآراء المحمودة) و(تأديبات الصلاحية) - وسماها الشيخ الرئيس في مطلق الإشارات (فصايا مشهورة) ومن هنا يتضح بكم جيداً أن العدة - يد يقولون بالخس والفح بعقلين - يريدون أن الخس والفح من الآراء المحمودة، والمقصود بالمشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية، وهي التي تطابقت عنده آراء العقلاء ما هم عقلاء.

الثالث: ومن أسباب الحكم بالخس ونصح - خلق الإنسان - الموجود في كل إنسان على اختلافهم في أنواعه، نحو خلق الكرم والحل، وهذا حكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامة أو لمصلحة العامة، ولا من جهة الكمال يلتزم أو التقصير بل يدفع بخلق الموجود. وإذا كان هذا الخلق عاماً بين جميع العقلاء يكون هذا الخس ونصح مشهوراً بينهم، تطابق عنده رأيهم، وبكسر إنما يدخل في محل النزاع إذا كان الخلق من جهة أخرى فيه كمال النفس أو مصلحة عامة نوعية، فمعدود ذلك في المدح والذم.

الرابع: ومن أسباب الحكم بالخس والنصح - الإنعصاف التقصير - نحو سرعة مثلاً، فسرر الجمهور بحكم نصح تعدد الحيوان، إتباعاً لما في العريضة من الرقة، وبحكم نصح كشف معونه بمقتضى الحياء، وبكسر هذا الخس ونصح لا يعدل حساً وفتحاً عقلياً؛ بل ينبغي أن يسمي عاطفيين أو إنفعاليين. وتسمى القضايا هذه عند المتصفين بـ (الإنفعاليات) وعد أنها مستحيل وجودها في شارب لأنها من صفات الممكن، فهي لا تدخل في محل نزاع مع لأشعة.

الخامس: ومن الأسباب؛ العادة عند الناس، كاعتقادهم إحترام انقادم - مثلاً - بالقيام له، وذمّ المسيئين فتحلف، فتكون مشهورة عند القوم آدين لهم تلك العادة دون غيرهم - وهذا الخُسْن والقُبح أيضاً ليسا عقليّين، بل ينبغي أن يستقيا (عاديين)، وتُسقى الفصدا بهما في عرف المداقة (العاديات). ولذا لا يدخل أيضاً هذا الخُسْن والقُبح في محلّ التزاع.

فتحصل من جميع ما ذكرنا - وقد أضدنا الكلام لعرض كشف موضوع كشفاً تاماً - أنه لس كل خُسْن وقُبح بالمعنى الثالث موضوعاً للتزاع مع الأشاعرة؛ بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشيء أو نقصه على نحو كُتبي، وما كان سبه إدراك ملائمته أو عدمها على نحو كُتبي أيضاً من جهة مصدحة بوعية أو مفسدة نوعية، فإن الأحكام العقبة الناشئة من هذه الأسباب هي أحكام لمقلاء عما هم عقلاء، وهي التي ندعي هب أن الشارع لابد أن يتابعهم في حكمهم وهذا تعرف ما وقع من الخلط في كلام حملة من لباحثين عن هذا الموضوع.

هـ - خُسْن وقُبح في موضوع سراع لابد أن يكونا دائريين لاعرضيين. قال المحقق عراقي قدس سره؛ قلنا في موضوع البحث: إن المراد من التحسين هو إعجاب العقل، والقبح هو إشمئزاز العقل، يؤيد ما ذكرنا: تدي ينبغي أن يعمل هذا البحث تمهيداً لمبحث الملازمة، هو البحث عن نفس الخُسْن والقُبح الدائريين، ولّا الخُسْن الذي يستتبع الثواب، والقُبح الذي يستتبع العقاب، هو متأخر عن القبول بالملازمة، إذ هو مساوٍ للإطاعة التي هي متأخرة عن الخُسْن الذاتي.

وبالحملة عندما خُسان سابق على ما يترتب عنه لمذح والثواب، وخُسْن يستتبع ذلك، والذي سعي أن يكون مقدمة لمبحث الملازمة، هو الخُسْن المساوٍ لمربة الذات. ثم لا يفتق أن الخُسْن والقُبح إن كانا معي أن نفس

إدراكهما يُعجب سعل أو تُفَرِّه، ولا يحساح في إدراكهما إلى شيء آخر، فهما دانيان، ولَا عرصيان، مثان الداتي: هو نطم؛ فإن الظلم نفسه يوجب إشمئزار النفس من غير حاجة إلى أن يتصور شيء آخر. لانفال: إن الظلم تارة يكون في محبة وأخرى لا يكون في محبة، فليس على الإطلاق سعل يحكم بالإشمئزار. لأننا نقول: مأخوذ في مفهوم الظلم أن لا يكون في محبة، وأما مثل ضرب اليتيم ستذيب في الحبيطة ليس من الظلم، وأما مثل الخس الداتي فقد مثل له بحسن الإحسان.

فتحصل مما ذكرنا: أن الخس والفح؛ ذرة يكونان دنيين، وأخرى يكونان عرصيين، فليس من على الإصلاح دتن وساعا على الإطلاق عرصيين. قد بعض أهل من: الخس والفح موضوع نزاع لأنه أن يكون دانيين. بيان ذلك: إن الخس والفح بمعنى الأخير - المذكور في ص ١٩٦ - ينقسمان إلى ثلاثة أقسام

١ - ماهي العنة بخس والفح. ويستوى الخس والفح فيه د (الدانيين) مثل العدل والظلم والعلم والجهل.

٢ - ماهو مقتضى لها، ويُسمى «خس والفح فيه د (العرصيين) مثل تعظيم صديق، وبته وخلي وبمه فهو حسن مدوح، أما إذا كان سيئاً نطم ثالث يكون قبيحاً مدموماً، وكذلك تحقر الصديق نفسه فيصح: أما إذا كان سيئاً لبعائه يكون حسن.

٣ - ما لا غلبة له ولا إقتضاء فيه في نفسه بخس والفح أصلاً، مثل صرب غير دي الزوج، ومعنى كون الخس أو الفح دانياً: أن العنوان المحكوم عليه لأحدهما بما هو في نفسه وفي حد ذاته يكون محكوماً به، لاس وجه إندرجه تحت عنوان آخر. فلا تحتاج إلى واسطة في إقتضاه لأحدهما. ومعنى كونه مقتضياً لأحدهما: أن العنوان ليس في حد ذاته مقتضياً به، بل يتوسط عنوان آخر

ويمكنه لو حتى وطبعه كان داخلاً تحت عنوان الخس والفصح.

وبعد ذلك نقول: بمسائل، قد وقع الكلام فيها على سبيل التعاقب، وكل مسأله تعدّ مقدمة لما بعدها.

و- هل لأفعال خفية بائقصة الكمال؟

د- هل هذا الإختلاف يقتضي حكم بعض، حسن والفصح؟

نسب إلى بعض لأشاعره إنكار أصل الإختلاف، وطائفة مهم تسكر أصل الإقتضاء مع تسمم الإختلاف.

قول المصنف في هذه المسألة ذهب إلى الإشارة على خلاف العبدية إلى عدم
الاعتداد ببعض الأفعال، وإن الأحكام لا تنشأ من المصالح والمفاسد؛ بل كلياً
حسب الشرع يكون حسناً أو قبيحاً، وكل ما يقتضيه الشارع يكون قبيحاً، من دون أن يكون
هذا مرجحاً، إذ الأحكام لا تنشأ إلا عن إرادة وكرامه، فحسب لأعمال حكم
لغير حسن شيء لكي يتكشف منه الحكم الشرعي حتى يقال بالملازمة،
إذ لا موضوع له، وبما أن هذا القول في عادة سحرية والنقود لأن العقل
يستقل بفتح بعض الأشياء؛ وأن الأحكام شرعية لا تنشأ جزافاً، فأعرض عنه
المحققون من الأشاعرة، وسرمو مشوب المصالح والمفاسد، ولكن إكتفوا
بالمصلحة والمفسدة بتوحيده بقطعه في صحة تعلق الأمر ببعض أفراد
تلك قطعه، وبأن يمكن لعدد الأفراد خصوصية توجب تعلق الأمر بها؛ بل
كانت لأفراد متدة ودية لأقدام بالنسبة إلى قطعه التي تقوم بها المصلحة،
ويصح ترجيح بعض الأفراد على بعض الأخرى بعدما كان هذا مرجحاً في
أصل الطبيعة.

١- مسألة حسن والسيئ المصنوع وخلاف بين الأشاعرة والعبدية فيها معروفة في علم الكلام، تترتب
عليها من الإعتدال بعد الله وعمره، وبسبب العبدية عذبة لقولهم بأنه تعالى عادل، بناءً على
مذهبهم في ثبوت الخس والفصح المعنيين

وفي حمله حوزوا شرحيح بلامرئح نوعي، وهم على ذلك نراهين، ويستلزون لذلك كآسى العطش وربعى الجوع وبن العطشان لا يوصف في ترحيح أحد لكأس من حمة عدم مرئح شخصي في سين؛ بل مرئح النوعي، أي رفع العطش القائم بدمع من كأس، يكفه في ترحيح أحدها على الآخر، وبوكا من جميع الجهات متساوين، وكان شيخنا الأستاذ يميل إلى هذا بعض المل، وهذا من نبت المثابه من بعدد، ويعكر إلى الترم به ولا يديه تبعية الأحكام بمصاح والمه من لكعدة المصلحة لتوسية في ذلك، والذي لا يمكن إلزام به هو بكار مصالح والمفاسد مطلقا في متعلقات لأمر والتواهي، لعدم معقولية شرحيح بلامرئح، مصاف إلى إكاد دعوى نوتر الأحرار على خلافه؛ كقوله صلى الله عليه وآله «من شئ يقرنكم إلى الحنة ويقدمكم عن نار لا وقد أمرنكم به». الحرة انهي.

ج - هل العقل يحكم بها؟ - أي بالحس والفصح - طائفة من الأشعره تكر حكم العقل مع نسيم الإقتضاء، كما نسب إلى بعض لأحاريين. قل انساني قدس مرة - بعد الفراغ عن تحقق الحس والفصح بالنسبة إلى بعض لأشياء - لا أنه ذهب بعض إلى أن العقل لا يحكم بالحس والفصح لعدم إحاطته بالغميات والمفتحات، وإنما يستكشف الحس وفصح من شارع، فعليه لا يمكن إستكشاف حكم الشرعي من الحكم بعقلي أندي هو ملاك القول بالملازمة لعدم تحققه.

وفيه مالا يخفى. إذ لا يدعى إيجاب الكنى وإنما يدعى لإيجاب الحرئي، بمعنى أن العقل يحكم بحس وفصح بعض الأشياء، ولا يمكن عزب العقل عن إدراك الحس والفصح بسحو الكنى؛ كما عليه لأشعره، لأنه يوجب هدم أساس ثبات تصديق ولزم إجماع الأنساء، لأنه على هذ لا يستقل لعقل شبح إعطاء معجزة بيد الكادب، ولا فصح المعصية وحس الطاعة.

أدلة النافيح: قال بعض أهل الفن: استدلّوا الأشاعرة - وهو أهم أدلتهم - : «لو كانت قصبة الحُسن والقُبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القصة وبين حكمه بأن الكل أعظم من جزءه. ولكن الفرق موجود قطعاً، إذ حكم الذي لا يختلف فيه إثبات مع وقوع الاختلاف في الأول». وهذا اندليل من نوع قياس الاستثنائي، قد استثنى فيه نقيض التالي لستح نقيض المقدم.

والجواب عنه: أن المقدمة الأولى؛ وهي جملة الشرطية مموعة، لأن قصبة الحُسن والقُبح - كما قسنا - من المشهورات، وقصبة أن الكل أعظم من الجزء من الأوليات بيقينيات، فلاملازمة سبها، والعارق سبها من وجوه ثلاثة:

الأول: إن الحاكم في قصبة التأديبات - أي المشهورات - العقل العملي، والحاكم في لأوليات العقل سطري.

الثاني: إن قصبة التأديبة لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء، ولأولياتها واقع خارجي.

الثالث: إن فضيلة التأديبة لا يجب أن يحكم بها كل عقل بوحلي وبفسه، ولم تذبت بقوله ولإعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس.

ومن أدلتهم على إكثار حُسن والقُبح العقليين، أن قولوا: إنه لو كان ذلك عقبة لما اختلف حُسن لأشياء وقُبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات، كالصدق؛ إذ يكون مرة ممدوحاً عنه وأخرى مذموماً عنه إذا كان فيه صبر كبير، وكذلك الكذب بالعكس، يكون مذموماً عليه، وممدوحاً عنه إذا كان فيه نفع كبير؛ كالصبر والقيام والعمود ونحوهما مما يختلف حُسنه وقُبحه.

والجواب عن هذا الدليل وشباهه؛ بطهرى ذكرناه: من أن حُسن لأشياء وقُبحها على أنحاء ثلاثة؛ إما كان دائماً لا يرفع فيه إختلاف، وأمّا ما كان عرضياً فإنه يختلف بالوجوه والاعتبارات، والعدلية لا يقوون: بأن جميع

لأشياء لابد أن تتصف بالحسن أبدأ أو بالقبح أبدأ، حتى يلزم مذكور في لإشكال

قال المحقق العراقي: وأما أدلة شافير: فأقوى أدلتهم هو أن التحسين والتقصير من الكيفيات، ومتعديها بوحكم به لعقل من الأفعال، وهو أيضاً من مقولة الأعراض، فيجئ كيف بفهم بعرض بالعرض، وهذا مراد من قال: بأنه يرم قيام المعنى بالمعنى لوحكم به لعقل. ولكن لا يمتنع، أنه يرد عليه:

أولاً: بالقص في مثل لإردده، فإنه من كليات مع ذلك تنعقد بالأفعل. وثانياً: بالحل فإن التحسين والتقصير من عوارض الصور المرتسمة في النفس، وهي أيضاً من العوارض بكيفية، فعقولة الكيف تنعقد بمقولة الكيف، وهذا جهة إضافة إلى الخارج؛ أي أن تلك لصور حاكية عما في الخارج، فتعقد التحسين والتقصير بالخارج نحو الإضافة.

أما أدلة المنصير: فيها؛ إنه يوم يحكم بعقل بالحسن والتقصير يرم إتمام الأنبياء والثاني باطل.

بين ذلك: إن التي سوفان أنظروا في معبرتي. لهم أن يقولوا على ذلك التقدير: إنه لا ينظر حتى يحب عليه النظر، ولا يحب سطر حتى سطر. وهذه المعارضة لا مدفع للنبي (ص) عنها، وهذا هو معنى لإفهم. ولكن لا يمتنع موفيه، فإن وجوب النظر إنما هو من وجوب دفع الضرر المحتمل، ووجوب دفع ضرر ففترتي للإنسان، من ففترتي لساثر الحيوانات، ولا يحتاج إلى حكم العقل، وإنما هو من الوجدانيات التي لا يكرها الطرفان.

ومها: إنه يوم يحكم العقل بالحسن والقبح لرم حوار صدور المعبرة من ككادب، وتأتي واضح الطلاق.

سأن ذلك: إن عدم جور صدور المعبرة إلا من لصادق؛ من جهة

تصديق الله لدعوته، لأن تصديق الكاذب قبيح، فمسمع صدوره منه تعالى، لعلمه وحكمته وعمايته، وقد نزل قبحه ثب حوره، إذ لا دليل عليه غيره، ولكن لا يخفى ما فيه، فإن هـد يرجع إلى نقص عرص، فإن الموق لما كان عرصه بأن صدق لصدق وكذب لكذب، فتصديق لكذب نقص لذلك عرص، وهو أمر قبيح يرجع إلى قبح اجتماع التصديق، أي يحكم بعقل نقصه من غير حاجة إلى حكم بعقل بالنقص ولشئ: لشرن عليها لمذح والذم والثواب والعقاب.

ومها: إنه يوم يحكم بعقل بالتعجب والتعجب لرم عدم يوثق بما جاء به التي صنى الله عليه وآله من الأحكام، من مع غيره. فإن الأحكام إنما نشت من الأحبار، ومن ضمن صدور الكذب فيه، فع هذا لإحتما كيف تشق بالأحبار، ولكن لا يخفى. فإن ذلك يرجع إلى التسلسل ليسوق، وقد عرفت الحوب عنه.

قال بعض أهل الفن: قد استدل العديّة على مذهبه بما خلاصه: «إنه من المعلوم ضرورة حسن الإحسان وفصح نظم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع، فإن ذلك يدركه حتى منكر لشرائع.»

وأجاب عنه: بأن الحسن وسمج ذلك بمعنى ثلاثة واسافرة، أو بمعنى صفة تكبر وبقص، وهو مسلم لا نزاع فيه. وأما بلعى لمبارع فيه، فإن لا استم حرم العقلاء به.

وقد استدل العديّة أيضاً: بأنه من مسلم عند بطرفين وحوب طاعة الأوامر واستواهي الشرعة، وكذلك وحوب المعرفة.

وهذا الحوب عند الأشاعرة وحوب شرعى حسب دعواهم. فقوى: من أين يثبت هذا الحوب؟ لا بد أن ثبت بأمر من الشرع. فقول بكلام إلى هذا لأمر فقوى لهم: من أين تحب طاعة هذا الأمر، فإن كان هذا الحوب

عقبتُ فهو المطلوب، وإن كان شرعاً أيضاً فلائذ له من أمر، ولائذ له من صناعة، فمتفل الكلام إليه... وهكذا عصى إلى غير التهيبة ولا تعف حتى ينتهي إلى صناعة وحبوب عقلي لا سوفف على أمر الشارع وهو المطلوب من ثبوت شرائع من أصلها يتوقف على التحسين والتفصح العنسيين، وبوكان ثوباً من طريق شرعي لاستحلال ثوبها، لأن نفس الكرامة في هذا الطريق شرعي فيتسلسل إلى غير انتهيه.

واستبيحة: إن ثوب الخس ونسخ شرعاً يتوقف على ثوبه عقلاً
فإن حقق العرق قدس سره: أن ليس الذي يشك به دعوى كتمان هو
بوحدها، وهذا كلف لإثبات بدعوى، ولو لم يكن له ذلك حرج حيث يرى
أن الواحد حاكم على أن يعقل بذلك الخس في أي وضع الدان، فإن
يعقل يدرث فتح الظلم لئانه من دون أن يتصور شيء آخر من عده وعشرها،
وقد حالف في ذلك بعض لأحسان، وذكروا أن العقول لا تحس
ونسخ الدانس، ودعوا أن كل ما يدرك العقل لا يربط عنه عدمه فهو
راجع إلى الحقيقة بعرفته، وكذا يدرك إدراكه من ثوب عنه مدح، فهو راجع
إلى المحسوسات العرفية، ويؤيد ذلك أن هناك موارد مستمرة: مثل ما لو شق ونون
وأعس، فمن صدقه تمدح ومن لم يصدقه أو لم يعينه يأثم، ويلومه العقلاء وبذلك
قد حوت العادة به، فإدرك يعقل الخس ونسخ إن هو من جهة لتفسيح
العرق أو تحسين العرق، ومثل ما لو جعل قانون وحلف بقانون، فإن العقلاء
يلومونه على المخالفة، من جهة حريان عادة الناس على عدم المخالفة، ومثل
ما لو كان عند الناس متدولاً ومعتداً نرا لا أكل في الأسواق، فهو كل أحد
يتوبونه، فقد قبل إنه يبقى لعدمه، لأنه يعتبر فيها المحسوسات العرفية والمفصلات
بعرفته في عتر عنها بمفصلات المرؤفة وكشف كان فهذه لأمر الثلاثة إنها
نسخ من جهة حريان العادة على عدم المخالفة. غاية الأمر بالنسبة إلى الأول

العادة لها جهة طريقية بخلاف الذات، فإنَّ إعادة لها جهة موضوعية، ولكن لا ينبغي ما فيه.

سان ذلك: أمَّا الأولين فالنفس فيها يرجع إلى كفر المنعم، والتحسين فيها يرجع إلى شكر المُنعم. عادة الأمر نفس تطبيق موضوع تلك كبريين، إمَّا ساءَ إذعائي أو إعتقادي، وبعبارة أُخرى من اعتقد أو سى على أنَّ الحاصل للقوانين أو الحاصل بطرق عاقبة فيه ملامة، وموقفه فيه مدح، ليس من جهة عادة؛ بل إنها هو من جهة آية سى أو إعتقد أنه أمر، فتكون مخالفة كرهاً للمُنعم، وموقفه شكراً للمُنعم. وهذان الكبريين عقل يحكم بها مع قطع النظر عن العادة.

وبخسمة. العادة محققة لموضوع تلك لكبريين لأنها ساءَ لحكم العقل، وبشبهة إنها نشأت من هذه الجهة، فتحيل إلى العادة هي التي صارت ساءَ حكم العقل، وهذا بوجه فاسد فإنَّ العادة محققة لحكم العقل وحكم العقل غير متوقف على العادة وغيرها.

وأما في الثالث فإنَّ إبطاق موضوع حكم العقل ببطاق على لأمر الرّسميّة ففهي بخلاف الأوليين، فإنَّ من خالف العادة إمَّا للروم الضرر أو لملك، فإنَّ إبطاق ذلك على الأمور الرّسميّة ففهي كما لا يخفى، ثمَّ إنه لو أعضنا النظر عن بوحدان والأدلة التي قاموا بها لطرفين فاسدة.

لا خلاف: إنَّ من يدعي ضرورة حكم العقل والعلاء شخص الإحسان وفتح لظنهم، يدعي ضرورة مدحهم لفاعل الإحسان، ودفعهم لفاعل لظنهم. ولا شك في أنَّ هذ المدح وندم من العقل والعلاء ضروريان، سواءً عن جميع الناس ومبكرة مكابر.

والذي يدفع بعقل والعلاء لهذا شعورهم، أنَّ عدل كمن بلعاده وملائمة لمصلحة النوع الإنساني وبفائه، وشعورهم بنقص نظامه ومنه فترته

بفسدة ولمصلحة مائلاً للحكم شرعي لمقارنتها بالمنع والمحرّم في نظر الشرع، فإنّ تكون مصلحة ولم يكن على طعنها حكم شرعي، كما يظهر من قوله صلى الله عليه وآله «يُؤَلِّمُ أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرُهُمْ بِالسُّوْكِ» وقوله صلى الله عليه وآله «إِنَّ اللَّهَ سَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ وَلَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا شَيْئاً» الخبر. فإنّ لظاهره هو أنّه تعالى سكت مع ثبوت المصلحة، والمقتضي في تلك لأشياء، والمراد من السكوت هو عدم جعل حكم، فمن المحتمل أن يكون المورد نذير أدرك العقل جهة حسنة أو فحشة كد من الموارد التي سكّتها الله عنها، وربما يكون حكم بلامصلحة في المتعقّب، كما في الأوامر الإمتحانية، والأوامر الصادرة نفقة وغير ذلك ممّا حكاه في التقريرات عن انصواب من الوجوه الستة، التي أقامها على منع الملازمة الواقعة بين حكم العقل وحكم شرع، ولذا البرم صحت حب الفصول بالإسلام الظاهرية. بيان أنّ محذور احتمال وجود المانع والمراحم، أدركه العقل لا يكون عدراً في تقدير العقل، بل لا بدّ من الساء على ملازمة إلى أن يستلزم المانع والمراحم، وهذا هو المراد من الملازمة الظاهرية.

ولا يخفى عندك صحتهم، فإنّ كلامنا في استغناء العقل، والعقل لا يستعمل بحس شيء أو فحشة إلا بعد إدراكه لجمع من له دحر في الحس والشبح، ودعوى أنّ العقل ليس به هذا لإدراك ترجيح بين منع استقلال العقلية، ولا سيما إلى معها، فإنّه لا شبهة في استقلال العقل بفتح الكذب بصر الموحّد لهلاك النبي صلى الله عليه وآله مع عدم رجوع دفع إلى كذب، ومع استقلال العقل بذلك بحكم حكماً قطعاً بحرمته شرعاً، لأنّ لمروص تعييه الأحكام الشرعية للمصلحة والمعاسد. وقد استقلّ العقل بثبوت بفسدة في مثل هذا الكذب، ومع كنه يحمل بخلاف حكم شارع وما ذكره من الموارد التي ثبت فيها لمصلحة، ولم يكن على تطبيقها حكم شرعي لا يرد نقضاً

على ما ذكرناه، فإن لا نكر أنه يمكن أن تكون لمصالح ومفاسد النفس الأمرية موبع ومراحمات، فإن دلت مما لا سبيل إلى إنكاره. وإنما يدعي أنه يمكن إدراك العنصر بالموجة الحرثية لجمع الجهات من المقتضيات والموانع والمراحمات ودعوى أنه مع دلت يحتمل أن يكون من المورد بقي سكت الله عنها ممة لا يلتفت بها، وكفى يكون مقاسك الله عنها، مع أن لعقل رسوب ساطعي وقد استعمل به. وأما ما ذكره من الموارد التي كان هناك حكم ولم تكن مصححة، فهو مقاس لا يصحى إليه، فإنه لا يعمل حكم بلامصحة، عاينه أن المصحة قد تكون حمية لم تطلع عنها العمل. وأضعف من دلت كنه دعوى الملازمة بظاهرتة، فإن إحصاء مانع والمراحم إن تطرق عند العقل، فلا يكون مستقلاً ولا حكم له بالقيح وخس مطلقاً لا واقعاً ولا ظاهراً، وإن لم تطرق فستعمل ويحكم بالملازمة الواقعة، ولا معنى للملازمة بظاهرتة، إلا أن تنبني على قاعدة المتضي والمانع بعده من أصلها، كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

فتحضر، إنه لا سبيل إلى مع الملازمة بعد الإعراف بتسعة الأحكام بمصالح ومفاسد، وبعد لإعتراف بإدراك العقل بدت لمصالح والمفاسد. فإن بعض أهل عصر؛ في ثوب الملازمة لعقلية بين حكم العقل وحكم الشرع. الحق أن الملازمة ثبتة عقلاً، فإن العقل يد حكم بخس شيء أو قبحه بحث ترتب عليها بدم والمدح والثواب والعوب. أي به يد تطابق أراء العقلاء جمعاً عما هم عقلاء على حسن شيء، لما فيه من حفظ النظام ونقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإحلال بذلك. فإن الحكم هذا يكون بادي رأي الجمع. ولأنه أن يحكم بشارع يحكمهم، لأنه منهم بل رئيسهم فهو هو عاقل بل حاس العقل. كسائر العقلاء، لأنه أن يحكم بما يحكمون. ولو فرض أنه لم يشاركهم في حكمهم، لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع،

وهذا خلاف الموضع، فيكون الملامحة يهي على نحو خمسة عشرة. ثم قال:
والحق إن لا تروم بالتحسين والتسليم، وهو نفس الأمر، فيتحسين
الشريعة وتنسجها وفقاً لحكم العقل، لأنه من جهة واحدة، وهي من جهة
نفس لا حرة، والى ذلك يذهبون، ويذهبون إلى أن العقل هو الذي يوجه
بعد فرض القول بالتحسين والتسليم.

أقول: قلنا، السلام على هذا الموضع، وهو من جهة واحدة، وهو نفس
الأمر، فيتحسين وتنسجها وفقاً لحكم العقل، وهو نفس الأمر، فيتحسين
الشريعة وتنسجها وفقاً لحكم العقل، لأنه من جهة واحدة، وهي من جهة
نفس لا حرة، والى ذلك يذهبون، ويذهبون إلى أن العقل هو الذي يوجه
بعد فرض القول بالتحسين والتسليم.

ثم استدلل صاحب الموضع على أن العقل هو الذي يوجه
الشريعة وتنسجها وفقاً لحكم العقل، وهو نفس الأمر، فيتحسين
الشريعة وتنسجها وفقاً لحكم العقل، لأنه من جهة واحدة، وهي من جهة
نفس لا حرة، والى ذلك يذهبون، ويذهبون إلى أن العقل هو الذي يوجه
بعد فرض القول بالتحسين والتسليم.

في الأول لا موجب لإقتران أن العقل نفس مدونة، وإن
الحكم العقل حكماً شرعياً، وأنه يرمض إلى ما هو واقع من تحسين أو الفج

ولأخيرة منها إنما يكون لها محال بعد الفراغ عن سابقتها، ولشئت يلتزم بحكم هذه المراتب.

إذا عرفت ذلك فاعلم: إنه وقع الكلام في كل مرتبة مرتبة.
 ١- المرتبة الأولى: فيمكن بي المراحم الداخلي بحكم العقل بحسب الشيء، فإنه لما حكم بأن في الشيء حساً، يستكشف أنه لا مراحم داخلي، فإذا وقع والعقل لا يحكم.

وأما بالنسبة إلى المرتبة الثانية؛ وهو احتمال المراحم الخارجي من صفة أو مثله: فإن قطع بعدم وجود ذلك المراحم، فالعقل يحكم بحسبه ويلومه على تركه. وأما مع احتمال وجود المراحم الخارجي فلا يحكم بالحس ولا يلوم على تركه.

الآن لا أن يقال: بأن نفس هذا الاحتمال لا يوجب رفع الملازمة على الترك؛ بل يأتي به مداعي الرضاء، حيث أنه يحتمل عدم وجود المراحم، وهذا الاحتمال يكون مستقراً، وهذا هو شأن الإحتياط به حسبه متحقق مع تحقق احتمال مراحم، ولا ينافي ذلك ما ذكره شحبت الأنصاري قدس سره بأن العقل لا يدرك جميع المفتحات والمحتملات حتى يحكم بحسبه أو قبحه، لما عرفت بأن حكم العقل بالحس ليس من جهة إدراكه لرفع جميع الموانع المفتحة، بل من جهة كون نفس إحتما لعدم وجود المراحم هو مسحر. فبي هذا يمكن مع الملازمة بين حكم العقل وشرع؛ حيث أن العقل قد حكم مع تحقق هذا الإحتما، ويُحتمل أن حكيم على الإطلاق قد وضع على المراحم، فلذا لم يحكم؛ فحصل التفكيك بالنسبة إلى هذه المرتبة. وبعد لفرغ من المرتبة الثانية يقع الكلام بالنسبة إلى:

المرتبة الثالثة؛ وهي: المراحم في نفس الإيجاد والإسبعات عن تلك الإرادة، لأن الإرادة المحركة لا تتعلق بالشيء الماسد، وإنما الإرادة المحركة

تتعلق بالشئ الذي فيه مصححة، فإذا حكم لعقل بحسه أي لم يكن فيه مزاحم داخلي ولا خارجي فلا يستكشف منه تحقق لإرادة المحركة لما ذكرناه، وإذا لم يستكشف فلا ملازمة. وأما لو التزم بهذه المرة فبقع الكلام في المرتبة الأخيرة؛ وهي:

المراحات في نفس البعث والإرادة، فمقول لا إشكال ولا ريب أنه بالالتزام بالمراتب الثلاثة لأول، يستكشف نحو الإرادة لوقوعه لتي هي في نفس المولى؛ فحيث هل الإنساعات والتحرير نحو مراد يحتاج إلى بعث أم لا؟ والمراد بالبعث هو بروز وظهور تلك الإرادة؛ فحيث يقع الكلام في أن هذا البعث له موضوعية في مقام المحركة أم لا؟

فمقول لا إشكال ولا ريب أنه بالنسبة إلى المعاملات فنفس البعث له موضوعية، وإلا نفس الرصد ناسج والقصص وغير ذلك لا يكفي بل يحتاج في العقود إلى إقرار الرصد من الطرفين بالبحث وقبول، وفي الإيفاءات يحتاج إلى إقرار الرضا من طرف واحد. وأما بالنسبة إلى الأحكام وتكاليف لا يحتاج إلى اشتراط إلى متعلقها. أي ظهور وبروز بل نفس نعم بتحقيقها في نفس المولى يكفي؛ كمن يعلم أن المولى يحتاج إلى ماء ولكن له مانع لا يمكن له إبرار إرادته، فبحث عن بعد أن يأتي به الماء، فبوتركه والحال هذه يلومه لعقلاء.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه يمكن لما ينكار الملازمة لوالترتب بالمرتبة الثانية أو لمرتبة الثانية من جهة حكم لعقل بحسه مع تحقق الإمتثال، وبلاد على تركه مع تحقق احتمال وجود المراحم، وأما لوتعدنا عن مرتبة ثالثة وقتنا بتحقيقها، لأنه من الإلتزام بالملازمة لا يتأه سيق. وأما دعوى: أنه يمكن حكم العقل بالخس بالنسبة إلى المرتبة الثالثة، لاهم جهة وجود لإحتمال حتى يمكن مع الملازمة؛ بل من جهة اشترب، حيث إنا نعلم بحسه، بما من جهة نفسه حسن على الإصلاح، أو خسه موطو بعدم الإتيان بالأهت، وفي

ظرف عدم الإتيان بالاهنة هو حسن، ولكن لا يفيئ ذلك لا يجري، لا إذا كان المراحم هو الإهنة. وأما بكون باقي المرحمات - غير الأهنة - كآب موانع من أحسنه، فلا يجري الترتب.

فتحصل بمذكور إن أسكرين للملازمة لآلة أن حدشو في المنة لثانية والثالثة.

ثمرة البحث وهي أنه على صوب بعدم الملازمة فيها سوورد خطب شرعي على خلاف حكم العقل فلا يجب طرحه، حيث أنه على ذلك بتقدير يكون حكم العقل من باب لأدري، وهو حكم في ظرف عدم علم، فعن محي حكم الشارع بوضع موضوعه من باب بوجد، بخلافه على الملازمة، يجب طرحه، وهذا يمكن نوحه كلام لأخباريين في أن الخطب الشرعي مقدم على حكم العقل.

توصيح ذلك، هو إن الأحباريين لما إلبسوا بعدم الملازمة بين حكم بعض وبن حكم الشارع، فيكون حكم العقل بالخير من باب قبح عقاب بلائات، فعن محي عجب ما عني كذا بوجد، فثبت بالشرع لا يعارض حكم العقل؛ بخلافه على القول بالملازمة، فإنه بوجب طرح خطب شرعي. هذا عانة ما يوضح به كلام لأخباريين، وهو أحسن ما قيل: بأن مرد الأخباريين من حكم العقل الظني أو عبر ذلك من تنوحيات المحامه لطواهر كلماتهم. هذا كله فيما لو حكم بعقل شيء هل يلام ذلك حكم الشارع أم لا.

ب - بوحكم شارع شيء، هل يلام ذلك حكم العقل أم لا؟

قال محقق عراقي قدس سره: ما المراد من حكم العقل، هل هو عبارة عن نفس إطاعة لأوامر الشرعة - أي إذا حكم الشارع شيء - العقل يحكم بإطاعته، أو هو عبارة عن حكمه بالخير تذي حكم الشارع به، فيكون حكم شارع مع حكم العقل متعلقها شيء واحد؟ انظر هو الأخير، فإن الأول

خلاف مظاهر أولاً وبحكم العقل ثانياً هو موثب على حكم الشيء بحسب
لظهوره، هو حكم بلامه وقد عرفت. إن الحكم بلامه لا يكون دسيسة
إلى الإطاعة فيه. وبعد معرفة أن المراد هو حكم العقل مع حكم الشارع
معلقها شيء واحد، فستدفع الكلام هل هذا ملازمة أم لا؟ فظاهر
أنها متحققة وجهاً.

الأولى: بوجدها. وبأن بوجدها يحكم بأن يردده مع سبيلها
بالشيء أنذي فيه مصلحة، ولوردة عن شيء بأنه وأن يكون فيه مصلحة، لأن
الإرادة من مذهبها خب، وخب مثلاً لووصل إلى مرة يكون خب، بعض
لا يتعلق بالوجه الذي هو فيجب نفس، وليس إلا أنه لأنه وأن يكون في متعة
خس، حتى يتعلق به الحق، وكذلك بمراده، لأنه مقروص به شارع حكيم
على الإطلاق، فإذا كان كذلك فلا بد وأن توجه الإرادة إلى موه مصلحة
الوجه الثاني: أنه لا إشكال ولا يب أن من الإرادة ومصلحة تربط طولاً
أي متى تحققت المصلحة تحققت بمراده. وأوكد أن كل نفس تحقق مصلحة في
الإرادة تكون بمصلحة متعلقة عن الإرادة، فيكون صغيراً عونه الأمر أي
لا يعم أحدنا في معنى.

ثم إن نقول: بأنه يكفي تحقق مصلحة في الإرادة، ولا حاجة إلى تحقق
المصلحة في المتعلق، فذلك: بآثارهم من جهة أشياء كذا أنها منها؛
كالأوامر الإيجابية، حيث أن العرض من نفس إصدر الأمر وأمره، وهو
فيه مصلحة؛ ولكن لا ينبغي أن الأوامر الإيجابية.

تارة: يكون الإمتحان فيه فاعلاً نفس بعض، مثلاً يشترى دة ويركها
لأجل الإمتحان، فهذا لا إشكال في أن المصلحة ليس في مضم الإبرار بل
لمصلحة في المتعلق.

وأخرى: يكون الإمتحان في بظهار الأمر، والظاهر أنه لا تصرف الأمر إلى

لعقل؛ بل معصيته، كمن أقر بالقتل وليس عرضه في لقل، فإن الأمر
مصرف إلى المقدمات إلهي.

لنحضر أن المادي ضروريه في مسألة حكم العقل ثلاث، وفي مسألة الملازمة
أربع، بيان ذلك:

١ - لاحكم للعقل.

٢ - حكم نحو الإقتضاء لا نحو بعثة.

٣ - له حكم بالعلية بنحو الموجبة الجزئية.

١ - الملازمة من حكم العقل وحكم الشرع.

٢ - بينها ملازمة ظاهرية.

٣ - حكم العقل بالتحسين والتمسح نحو لوحه الحرثية هو حكم
إشارع.

٤ - حكم العقل بالتحسين والتمسح نحو لوحه الحرثية يلزم حكم
إشارع.

وهذه مسألة خمس دهرت به صاحب الحديث قدس سره وهو لقول
الملازمة بين كون العقل - من الشواهد وأوهام، الذي هو شأن بين
الاسم، ومبدأه قدس سره مستندها عن بعض الأساطين
بعد بيان هذه المقدمات نقول:

أما الكلام في الضعوى:

وبناء على القول الثالث نتحضر بضعوى تحقيق حكم العقل وعن
قول أربع تتحو نحو لوحه الحرثية لأجل الملازمة.

فإن بعض الأساطين: الكلام في تحقيق الضعوى أى في حصول انقطع

بالحكم الشرعى من المقدمات العقلية لأجل سلامة من حكم بعقل وحكم الشرع. إن حكم العقل يعنى إدراك العقل - ينصوّر على أقسام ثلاثة الأولى: أن يدرك العقل وجود المصلحة أو المفسدة في فعل من الأفعال؛ فيحكم بالوجوب أو الحرمة، لتسعية الأحكام الشرعية بمصالح والمفاسد عند أكثر الإمامية والمعزلة.

الثاني: أن يدرك العقل الخس والفح؛ كبد كه خس انطى وبيع لعصية، فيحكم بشوب الحكم الشرعى في موده، بقعدة سلامة من حكم لعقل وحكم الشرع.

الثالث: أن يدرك العقل أمراً واقعياً مع قطع نظر عن شوب شرع وشرعية؛ نظير إدراكه استحالة اجتماع تقصى والصير، وسمى بالعقل الضرعى وبصميمه حكم شرعى إليه يكون عمره اصغرى يسكسه الحكم الشرعى في موده.

أما القسم الأول، فالصحيح أنه غير مسلم لشوب الحكم الشرعى، إذ قد تكون المصلحة المدركة بالعقل مزاجية بالمفسدة وبالعكس. والعقل لا يمكنه الإحاطة بجميع جهات المصالح والمفاسد، والمواحيب والموبع. ومجرد إدراك مصلحة أو مفيدة لا يمكن الحكم بشوب حكم الشرعى على طعنها، وهذا لقسم هو القدر المتيقن من قوة عليه السلام. «إن ديس الله لأصحاب بالعقون» وقوله عليه السلام: «ليس شيء أنعد من دس الله عن عقون الزحان.» فإن كان مرد لأخباريين من عدم حصول التقصع بالحكم الشرعى من المقدمات العقلية هذا المعنى فهو الحق.

وأما القسم الثاني: فهو واد كان مما لامع لإنكاره، فإن إدراك العقل خس بعض الأشياء وثبح بعض الآخر ضرورى، كيف؟ ولولا ذلك لا طريق إلى إثبات السوة والشرعية، فإنه لولا حكم بعض نصح بحرء المعجرة

في يد الكذاب يمكن تصديق الحق حتى لا يجد فيه و ، لا يجد له مكسب
في دونه ، نسوة إلا أن قد عرفت في بحث شجرة أن هذه الحكم العقل
في قول الحكم شرعي ، وفي مرتبة معنوية ، فإن حكمه يعبر عن إطاعة
وشرح بقصده ، ثم هو بعد صدور الأمر موقوف من الشارح فلا يمكن أن
يستكشف به الحكم الشرعي .

وأما القسم الثاني فالتام في توقف وزاد في إيداعه الحكم
شرعي ، فإن عقل يدرك ملازمة من وجوب شيء ووجوب مقدمته ، أو
من وجوب شيء وحرمه فيه ، فالتام وجوب شيء في دليل شرعي ، فلا حاجة
يحصل به لتضع بوجوب مقدمه وحرمه صدره ، إذ انعدام الملازمة و العلم
ثبوت معروف منه بتعين بوجوب شيء ويستلزم هذا الحكم لعقل غير
المستعمل ، كما أن مقدمه شرعي هو شيء

هذه كما يتبين من فهمه ، فإنه حين وقوعه في معنى حصول الصنيع
الحكم الشرعي من حيث هو ، فمعناه توقف ، لا ملازمة من حكم
العلم وحكم شيء وثبت بوجوبه ، لا ملازمة من شيء ، فمعناه ، وهي إن
أحكامه تدل على معناه ، فالتام في رتبة العقلية والشرعية

من لادته انقصه فالتام من حيث هو ، والساعات الحساب في فعلها
متساويات ، لا فرق بين فعل واحد وفعل آخر ، لا الترحيح بلام ترحيح
محال ، والترحح بلام رحح نصاً محال ، وترحح بلام رحح على التراجع صدم
بوضوح ، لا ترحح بلام رحح ، لا ترحح بلام رحح ، لا ترحح بلام رحح ، من حيث
أن وجود الفعل بلاعلة محال .

أما تكوناً ، فالتام من التام إذا حرب عمرة والحلال متصل ، فالتام
ومعناه ، فالتام معناه التام في التحليل والشدة .

وأما تشرعاً ، فلا يرى في القوانين في المحاسن العاقبة الدولية لا يكون

مهملاً ثلاثاً، بل وكلاء يصعب عونه على حسب اتصاله والنائبه،
وأيضاً يرى د. حريكة اعناق خبر الفاعل تكون بعد تصوره فعل ووثيقه
وأخر وجود المنصوب، وشروطه بعده أربع حسب اتصاله فحصول
لأحكام بشر من - - - - - خبره ثم لا يكون له العمل،
والله واصلح

[illegible]

تاریخ و مکان : ...

مسألة تخرج من محل معنى وجود عمل بلا علة محل. مبرهنة من
لا يتكبد نفساني بعد استيعاب أو لا، وكان يصدر تخرج ومثابة
أعني وحسب ذلك. علة لا يكون بسبب نظرية مساويان من جميع
أخوات إلا بمسألة. ثم، لا بد أن يكون في نفسه. فطعا
وأما تخرج من حيث هذه أية محل. وأصح من مسأله، لأن المعول
بلا علة محلي.

وَجَعَلَ لَكُمُ الشَّرِيعَ

فأد عرف الطالب الثلاثة المبرورة فقد أدركت. أن أحكام الله تعالى معللة بالمصالح والمفاسد، وليس هو عالم في التشريع واستكويين.

وإذا عساه لأدلة التقية أيضاً: مما قوله تعالى: «الإنكارة هي الدين قد تبين إرشاد من العلي»^١ ومما قوله تعالى: «تتلوون عني لحنوا والتبسر قل فيهما إثم كبير ومما في ذلك من العلي»^٢ وفي القرآن حرر آيات كثيرة تدل على ذلك. وثم الروايات فسمكت دعوى نواصر الأحرار على أن في الأحكام شخصيتها ومصالح ومفاسد تكون هي من عالم لا من عالم ومفاسدتها، كقوله صلى الله عليه وآله «من شيء يفر منكم إلى الله ويبقى له من النار لا وقد أمرتكم». أخر

بعد هذه لفتته.

وهو. لا خلاف أن الله تعالى في كل وجه حكمه في نوح المصنوع، ومعنى ليس مشرع من شأن الإدراك والتفسير، فهو بعد أن يرى حكم الله تعالى معللة - شهادة ما عرف في المقدمة - فحرك في حجة دركه ونفسه إلى ذلك أعاد تحسين شيء وقبحه ومصالحه ومفاسده. ثم يقبل إلى عقل حكمه وحدود تشريعه، فيقول: أن العقل يحو الكسرى بكلتي يدرك مصالح ومفاسد جميع الأشياء، بحيث لا شيء عساه شيء، كما يقول أنه لا يدرك مصالح ومفاسد شيء مما إلى حد ما يعرفه يدهي بطلان، فالملامية بين حكم العقل وحكم الشرع بلام وبلا إشكال يكون نحو الموحدة الخريفة، وهذا المقدر من المرافعة كافية في إمكان محصل القطع برصانة لشارع أو بحكمه من مصادم العقبة.

واقول بشيوع الخطأ والإشياء في المدرك بحقيقة ما يتبع لتكوين اليقين بالحكم الشرعي. مدفوع كما قال بعض لأحدة طاب ثراه بأن الشرع المتعارف

١ - سورة بقره في الآية ٢٥٦

٢ - سورة البقرة الآية ٢١٩

وحداهم وفريقهم العتقة لانتعطل بالوقوف على الخطأ في مرات عديدة كثيرة أو قليلة، بل سبق فريقهم تلك تؤثر أثرها في إيجاد الحرم وسبق في اثره الأخرى نصاً. هـ ساء على أن يكون سبق في مورد بحث نفس بالمعنى الأصوي، وهو حرم والإكشاف تمام سبق لانتعصت تردد وشك، لا سبق بالمعنى المطلق في كتاب الرهن، وهو الحرم بمضمون الحديث المطبق بوضع، وأما بفرصا السبق في مورد بحث نفس بالمعنى المطلق، مع أنه لا يصح ما في المقدم . بديهى . مراعاة المواعيد المضطية بعصم الدهن عن الخطأ.

ومما ذكرنا نستنتج بأن من قام عنه دليل عقلي على حكم، وأدرك عقله عمله من مصالحه ومفاسده وموانعه ومراحمه تحصل به انقطع حكم الشارع . وأضيف إلى حكم العقل والعلاء بأن الكتاب والسنن أيضاً أمراً تتسع العقل .

ولما طعن بالحكم الشرعي من استصحاب العتقة يقطع لا محالة .

إذ بأن الشارع قد سبق هذا الحكم وبلغه دليل يقين وإما أن الشارع من العقلاء يكون حكمه في صميم حكمهم وإما أن الوصول أو التبيين محقق بالحجة لأن عقل رسول باطنى وحجته على العباد، وإما أن كتاب والسنن أمراً يتسع العقل فيكون من طريق الأدلة العقلية .

ثمرات البحث:

تتمدح الثمرات متفاوت الأقوال في المسألة الملازمة وربما توافق القولان أو أكثر في بعض من الثمرات. ساء على المختار من وجود الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع لإشكال في إمكان حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية، على نحو يأتي في تنحية بحث الصعري والكبرى ص ٢٣٠ . وما يترتب على وجود الملازمة هو تهديم حكم العقل على الخطاب المعارض

موضح مصفى في ص ٢١٦ من المحقق العراقي قدس سره

وأما الكلام في الكبرى:

وهو الكلام في الكبرى وهي حجة لقطع بحكم الشرعى الخاص من
لقدس سره انفسه ان حجه لقطع الخاص من عدمه واستدلاله
في بعض المسائل تخص الخيال فيها ينسحب البحث أولاً عن مقام
الثبوت، وثانياً مع عدم العمل بالقطع الخاص من عدم الكتاب وحسنه يمكن أو
محال؟ وثانياً: عن مقام الإثبات.

أما الكلام في مقام الثبوت فهو به ذكره بعد الاستقصاء لا بد من
قدس سره وذكره من عدمه أنه لا يمكن له عدم العمل بالقطع ولو كان
بعدمه من عدم الكتاب والتمسك، لأن الحجة دالة عليه، فليس مع عدم
العمل به لإستمراره التمسك واقع، أو في غير ذلك من الأدلة على عدمه
التي هي قدس سره ثم بإمكان استيعاب معنى الأثر في معنى عدم العمل
بالقطع، لئلا يأتى حجة لقطع دائية لا يمكن استيعاب معنى العمل به بل معنى
الرجوع إلى تفيد الحكم بعدم كونه مقطوعاً به من عدم الكتاب واستدلاله
بأنه تصرف من الشارع في مقتضىه لا في القطع، سيكون داف الحجة سابقة.
وذكر لتعريف مراده في المقام مقدمات ثلاث.

المقدمة الأولى: أنه لا يمكن أحد لقطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم
لإستمراره، بل لأن القطع طريق إلى متعلقه ذلك، والقطع بحكم موقوف
على تحقق حكم توقيف الإكتشاف على الاستكشاف، ولا بد من أن يكون
الحكم في رتبة سابقة على تعلق القطع به ليعتق به بطله ويكشف عنه، وإذا
فحص أحد القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، كان الحكم متوقفاً عليه

توقف الحكم على موضوعه، وهذا هو الدور الواضح.

المقدمة الثانية: مادكره في بحث التعدي واستوصي من أن يستحالة لتقييد تستلزم استحالة الإطلاق، لأن التقابل سبها من تقابل العدم والملكية، فكل مورد لا يكون قابلاً للتقييد لأنكون قابلاً للإطلاق، فلا يكون هناك تقيد والإطلاق.

ونسبة هاتر المقتضى: إن الأحكام الشرعية الأولية مهمة باعتمادها على علم يتكف بها وجهه، لأن تقييدها بالعلم بها غير ممكن بمقتضى المقدمة الأولى. وإطلاقها بالنسبة إلى العلم والجهل أيضاً غير ممكن بمقتضى المقدمة الثانية، فتكون مهمة لاعمالة.

المقدمة الثالثة: إنه مع ذلك كان الإهمال في مقام ثبوت غير معقول، لأن الملاك إنما يكون في جعل الحكم بخصوص بعلم به فلا بد من تقييده به. وإنما أن يكون في لأعم منه فلا بد من تعميمه، وحيث أن تقييد الحكم بالعلم به في نفس دليله غير ممكن، وكذا تعميمه فلا بد من تنميته بجعل ثانوي يعتر عنه عمتهم جعل، وإنما أن يُقيد بالعلم وسماه (نتيجة تقييد)، أو يعتم وسماه (نتيجة الإطلاق)، فجعل الأول متعلق بنسب الحكم نحو الإهمال. والجعل الثاني يُنسب اختصاصه بالعالم أو شموله بالجاهل أيضاً. وهذا لا يكون مستلزماً للدور أصلاً.

ثم إنه في كل مورد ثبت فيه تخصيص الحكم بالعالم به - كما في مورد وجوب الجهر والإحفات، ووجوب التقصير في الصلاة - سترم فيه نتيجة التقييد، بمقتضى ما دل على كفاية الجهر في مورد الإحفات وبالعكس مع الجهر، وكفاية الثمام في موضع القصر كذلك، وكل مورد لم يثبت فيه ذلك بقول فيه نتيجة لإطلاق. بلعموم الذالة على إشتراك العالم والجاهل في التكليف.

فتحصل: أن نقصد الحكم بالقطع - الحاصل من سبب حاص، أو بعدم كونه مقطوعاً به من طريق حاص - مما لا مانع منه منقطعاً لحسن، فالجواب عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب وسنة - على هذا النحو - يمكن من الإمكان، في مقام اثبات لا محذور فيه، إلا أن مقام الإثبات غير تام، لعدم تمامية مذكره لأخباريون من الأدلة على المع من العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة.

والجسم الموعى عن العمل بالقطع بهذا المعنى يترجع إلى تقصد المقطوع به يمكن، إلا أنه لم يرد على وقوعه دليل إلا في موارد قليلة؛ كالقطع الحاصل من قياس على ما يظهر من رواية أدب. انتهى كلامه يريد في عنوان مقدمه.

ثم قال: أما مذكره من المقدمة الأولى فهو تام، ما عرفت في بيان أقسام لقطع الموضوعي، فلا حاجة إلى إعادة.

وأم مذكره في المقدمة الثانية: من استحالة تقصد تستمر استحالة الإطلاق فهو غير تام، لأن التماثل بين التمييز والإطلاق وإن كان من تقبل العدم والملكية كما ذكره قدس سره، لأن لإطلاق عذرة عن عدم التقصد فيما كان قابلاً له، إلا أنه لا يعتبر في تقاس العدم والملكية التقدينية في كل مورد شحظه، بل تكفي القابلية في الجملة.

١ قال قدس سره: فإن لأخبار على كبرها من صواب ثلاث طائفة من طائفة من سماع عن الأئمة بعباس، والإستحسان بعباس، والأخبار بعباس؛ كما عليه بعباس، وهذا لا يربط به من حيث وطائفة من طائفة في اعتبار الأول في صحة العتبات، وهذا أيضاً لا يربط به من حيث وطائفة منها ظاهرة في مدحها بعباس، وهي التي يمكن أن يستدل بها في مقام، وأوصفت الأخبار في الوهم والإنصاف به دلالة ما على منعها فإن حكمه الشرعي مستكشف من استدلالات العبارة يكون من وصل إلى المكلف بتبليغ محله الباطنية وهو يعمل لئلا يثبت به ضعف، كما في الخبر وبالجملة دلالة في الأخبار عن مدحها السماع عن صادقين عليها السلام، وإن شئت الإحاطة بهذه الجهات فراجع تقريرات الشيخ قدس سره.

وأما ما ذكره من أنَّ العلم مأخوذ في الحكم في مورد الجهر والإحفات والقصر والتمام، فيه أنَّ الأمر ليس كذلك، إذ عانة ما يستمد من الأدلة هو إخراج أحدهما عن الآخر في مقام الإمتثال، وهو لا يدل على إحتصاص الحكم بالعالم.

وأما ما ذكره من ثبوت المص على العمل بالقطع الحاصل من القياس برواية أبان، فيه أولاً: أنَّ روية نان ضعيفة التسد، فلا يصح الإعتماد عليها. وثانياً: إنه لا دلالة لها على كونه قاطعاً بالحكم، نعم يظهر منها كونه مقطوعاً به، حيث قال: كذا سمع ذلك من كوفة، ويقوم إن الذي جاء به شيطان. وثالثاً: إنه ليس فيها دلالة على المص على العمل بالقطع على تقدير حصوله لأبان، فإن الإمام عليه السلام قد أزل قطعه من الواقع، وثب قطعه مخالف له، وذلك يتفق كثيراً في المحاورات العرفية أيضاً، فربما يحصل لقطع شيء لأحد، ويرى صاحبه أنَّ قطعه مخالف للواقع، فيس له الواقع. ويذكر الدس عليه، ليرول قطعه أي جهله المركب، لا يسمع عن العمل بالقطع على تقدير بانه.

فمتحصل أنَّ ما ذكره شمس لأصمري قدس سره ونسبه أكثر من تأخر عنه من - إستحالة المص على العمل بالقطع - متبن حذاً. ولا يخفى أنه بعد ثبوت إستحالة المص عن العمل بالقطع ثبوتاً، لا حاجة إلى البحث عن مقام إثبات ودلالة الأدلة الشرعية، كما هو ظاهر.

أقول: قد مضى في ص ١٠٦-١١٠ حوة على نسخة التقييد والجمعين وفي ص ١١١-١١١ حوة على حصة تونه والملازمة، ومضى الكلام في مسألة الجهر والإحفات والقصر والتمام في ص ١١٣ وأنشأ بأن تعييد الحكم بالعلم والجهل محال، وثب جمل الأقول مصدق بالنسبة إلى العلم والجهل وإذا كان كذلك وقطع به المكلف بتحليل معه عن العمل بقطعه.

أما روية أبان فقد عرفت حالها وقدل بعض الأجلة بأنها صحيحة سداً

ناظرة إلى التأنيب على ترك لعنصر في الأدلة الشرعية والتوغل في الأدلة العقلية بسرعة وقبل مرحلة الشارع. وقال بعض إنها إرشاد إلى لا طريقة القياس.

قال بعض الأئمة طاب ثراه ما حاصله: ودعوى أن الرويات لثأمة عن العمل بالرأي يشمل بعمل بالأدلة العقلية، فهي منية عنها والمكلف بعد أن حصل به القطع وإن كان مضطراً إلى العمل على وفق قطعه لكونه حجة بالآداب عليه، لا أن إصطراحه هذا مسوق بسوء إختياره، فلا ينافي تنحر الواقع في مورد قطعه أيضاً إذا صادف مخالفة الواقع، بطر من توسط اندر المعصوبة، فالأدلة العقلية قاصرة من حيث المنحرة والمعدرية.

مدفوعة: بأن من يلاحظ هذه الرويات وألسنها وملاساتها وتاريخ صدورها، لا يكاد يشك في أن المقصود من الرأي فيها ما كان مطروحاً وقتئذ من الإعتماد على الأقيسة والإسحاحات الطيبة، والإستعلاء في مقام الإستساق عن الأئمة عليه السلام، بالرجوع مباشرة إلى الكتاب أو السنة أو العقل من دون مراجعتهم في لوقوف على المحصص أو المفيد أو المفصل والمبين، كما كان على ذلك ديدن فقهاء العامة.

ثم قال ولو سلم إطلاق الرأي فيها على لقطع الحاصل بالدليل العقلي كان بالإمكان أيضاً الجواب على الاستدلال به بإيقاع المعارضة بين هذا الإطلاق وبين ما دللت عليه الروايات والتصوص من لزوم إتباع العلم وحوار لقضاء أو العمل به وبراعة دقة العامل به من دون تقييد بالعلم الحاصل من دليل شرعي، والنسبة بينهما عموم من وجه كما هو واضح، وبعد التعارض ولتساقط لا يبقى دليل على الهي المذكور وكذلك بالإمكان إيقاع المعارضة بين إطلاق هذه الروايات لو تم وإطلاق الروايات التي تحث على الرجوع إلى لعقل فإنها لو تمت سداً ودلالة وقعت طرفاً للمعارضة نحو العموم من وجه لأنها تشمل

العقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام والعقل النظري.
 ودعوى: أحقية روايات النجاشي عن العمل بالرأي لإحتصاصها بخصوص
 النظري، لأن الفطري لعدم صدق رأي عليه.
 مدعوعة: بأن روايات النجاشي تكون أهم من جهة صدقها في الطبقات دون
 روايات آخر على الرجوع إلى العقل، إذ لا يستعاد منها تشريع حجية لا يدركها
 العقل، بل هي تدل وتُرشد إلى ما يرشد إليه العمل أيضاً من لزوم الرجوع إلى
 العقل لتحصيل اليقين والمقطع، وعدم الإعتماد على الظنون والتحمينات،
 والنسبة عموم من وجه وبعد التعارض والتناقض في مادة الإحتجاج لا يبق
 ما يدل على مقصود الأخباري.

إلا أن هناك إشكالاً في صحة هذه الطائفة لأخيرة التي تعرض لها الشيخ
 قدس سره فإنها بين ما لا ينتم سداً وما لا يتم دلالة، كما يظهر ذلك من خلال
 مراجعتها. وإنما ينتم في إيقاع المعرصة الطائفة الأولى. انتهى.
 أقول: أمّا لكبرى: وهي حجة لمقطع الحاصل من المقدمات العنيفة، أي
 حجة القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة فقد عرفت في محث حجة
 قطع ومبحث حجة قطع الققطاع بالأدلة الكافية بأن المقطع حجة لا يمكن
 المنع عن العمل به.

وبعد ذلك، ينبغي أن نبحث هنا عن مسألة أخرى وهي: أنه لو ورد من
 الشارع أمر في مورد حكم العقل، كقوله تعالى: «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ»^١ فهذا
 لأمر من الشارع، هل أمر مولوي - أي أنه أمر منه - أم هو مولوي - أو إنه أمر
 إرشادي - أي أنه أمر لأجل الإرشاد - إلى ما حكم به العقل - أي أنه أمر منه
 بما هو عاقل -؟ وبعبارة أخرى: إن النزاع هنا في أن مثل هذا الأمر من

شأنه، هل هو أمر تأسيسي، وهذا معنى أنه مولوي، أو إنه أمر تأكيدى، وهو معنى أنه إرشادى؟.

قال بعض الأساطين: والحق: إنه للإرشاد، حيث يفرض أن يحكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف إلى العمل الحسن، واندفاع إردته لقيام به، فلاحاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى تأسياً؛ بل يكون عثاً وسعواً؛ بل هو مستحيل، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل، وعنده فكل ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلات بمعصية وغير مستقلات العقبة بعد إحرار عدم المانع ومزجهم ودرك لمصالح والمعاصد، بحيث يترتب عليها المدح والدم والنشوب والعقاب، لأن ذلك يكون تأكيداً لحكم العقل لتأسيساً وقال بعض الأئمة طاب ثراه: إعمال المولى لمولويته في مورد الحسن وقبح يوجب تحقق ملاك ثاب للحسن والفسح رائد على الحسن والقبح لثباته في عقل معوانه الأولي، حيث يتحقق عنوان بصاعة المولى ومعصيته، فيؤكد ملاك العقلي وقد يكون محرراً حينئذ للعبد.

مرة بحث الصغرى والكبرى:

كما قال بعض الأئمة طاب ثراه: لا إشكال في مشروعية بساطة الأحكام لشرعية من أداه معصية مقطعة.

وتشكيب دليل عقلي على الحكم الشرعي، نادرة تكون مقتضاه من عقل الشرطي وأخرى من لعقل العملي. والقسم الأول يرجع إلى ما بين:

١ - باب العلاقات والاستمرات الواقعية التي يدرك العقل ثبوتها من الأحكام كما يدركها في الأمور التكوينية، وإن شئت عسرت باب الإمكانيات والوجوب والاستحالة، فيحكم مثلاً بمستحالة اجتماع الأمر والنهي، أو بإمكان الخطأ الترتبي أو بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب معذمته أو

حرمة صده، وهذه الأحكام العقبة لا تكفي لإثبات الحكم ويستتبطه بدول ضم ضميمته إليها.

٢ د ب بعلية والمعولته بمعنى إدراك م هو علة الحكم مثلاً وملاكه التام، فيستكشف لمتاً ثبوت الحكم شرعى في مورد إدراك العقل لذلك الملاك، وحكم العقل سرحع، ي هذا الب ممكن أن يستثنى في إثبات الحكم لشرعى. وثما لعقل العملي فهو وحده لا يكتفي لإثبات حكم شرعى مالم يصم إليه حكم عقلي نظري، سواء كان حكماً مطلقاً على فعل بعيد، كحكم العقل بفسح الكذب مثلاً، فإنه يحاحه إن صم حكم العقل لنظري بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو كان متعقلاً بفعل موز كحكمه بفسح تكليف العاخر مثلاً، فإنه لا يستلزم منه حكم شرعى. لا يصم حكمه نظري باستحالة صدور التسح من الموز. هد عى محار وأما ساير الآراء لمختلفة بالإختلاف في الضمري أو الكبرى فعدت الإسح بها.

تلخص بحث المقم لسدس. رته لانتعاوت في ترتب حجة على القطع من حيث انقطاع والمورد والتسب، بل هو حجة مطلقاً.

الفروع التي نهيهم فيها المصع عن العمل بالقطع: يقتصر فيه على كلام بعض الأساطين، لأنه وافى بالمقصود.

الفرع الأول: م إذا كب لأحد درهم عند لودعى، وللآخر درهم عند، فسرق أحد الدرهم، فقد ورد لنص ته يعطى لصاحب الدرهمين درهم ونصف، ولصاحب الدرهم نصف فقد يقال: إن الحكم بالتصنيف مخالف للعلم الإجمالي بأن تمام هد الدرهم لأحدهما، والتصنيف موجب لإعطاء التصيف لغير ماله ثم لو تنقل التصيف إلى ثالث هه ونحوها، فاشترى مجموعها حرية، يعلم تفصيلاً بعدم دخولها في ملكه، لكون بعض الثمن مثلاً، لغير، فلحكم حوار وطها مخالف للعلم التفصيلي. ورتما يقال في دفع

الإشكاب: إن الحكم المذكور في نص موقف القاعدة، لأن الإمتزاح موجب لشركة القهرية، فيكون كل منها شريكاً في كل جزء جزء من الدراهم الثلاثة، فسرق يكون لهما للأجدهما.

وفيه أولاً: إن المقام أحسبي عن باب الإمتزاح، إذ لإمتزاح الموحد شركة القهرية إنما هو فيما إذا كان الإمتزاح موحداً لوحدة المالكين في نظر العرف فصار لممتزحين واحداً في نظر العرف، فلا فرق في ذلك بين أن يكونا مختلفين في الجنس - كما إذا إمتزح الماء والحليب مثلاً - أو متحدين في جنس، كما إذا إمتزح حبيب بالحليب. والمقام ليس من هذا القبيل، كما هو ظاهر.

وثانياً: إن لزم ذلك هو الحكم بإعطاء ثلث بذرهمين، وهو ثلث درهم لصاحب بذرهم. وإعطاء ثلثي البذرهمين وهو درهم وثلث لصاحب البذرهمين، وللفروض أن الحكم لنصوص على خلاف ذلك، وهو الحكم بإعطاء ربع بذرهمين - وهو النصف - لصاحب بذرهم وإعطاء ثلاثة أرباع بذرهمين - أي درهم ونصف - لصاحب البذرهمين.

والتحقيق أن يقال إن الحكم بتصف البذرهم في المرق المذكور ليس مخالفاً بقطع بالحكم الشرعي، عاباً الأمر أن الشارع قد حكم بالتصرف في مال الغير، والشارع له الولاية على الأموال والأنفس، بل هو المالك الحقيقي، وقد حكم بجواز التصرف في بعض الموارد، مع العلم بالتفصيلي بكونه مال غيره، كما في حق المارة، وحكم الشارع بتصف البذرهم إنما أن يكون من باب الصبح قهري، معني أن الشارع ملك نصف البذرهم لغير ماله كما حسماً لمادة الترع بمقتضى ولايته على الأموال والأنفس، فيدخل أحد التصفين في ملك الغير بالتعب الشرعي، فلا مخالفة لتعلم الإجمالي، وللتعلم التفصيلي. ولأناس تنصرف شحوص ثالث في مجموع التصفين باشرء الحارثة بهاء، إذ قد إنتقل إليه كل من تصفين من ملكه الواقعي، فلا يكون هناك مخالفة لتعلم التفصيلي.

وإما أن يكون من باب قاعده العدد والإنصاف التي هي من القواعد العقلانية، وقد أمصها الشرع في حلة من الموارد، كما إذا تداعى شخصان في مال، وكان تحت يدهم، أو أقام كن واحد منها البيعة، أو لم يتمكن من البيعة وخلف أو كلاً، فيحكم بتصنيف المال بينهما في جميع هذه صور، وهذه القاعدة مبنية على تقديم الموافقة القطعية - في الجملة مع المخالفة القطعية كذلك - على الموافقة الإحتمالية في تمام المال، فإنه لو عطي تمام المال - في هذه المورد - لأحدهما للفرقة مثلاً، إحتتم وصول تمام المال إلى مالكه، ويحتتم عدم وصول شيء منه إليه، بخلاف تصنيف، فإنه عليه يعلم وصول بعض المال إلى مالكه حرماً، ولا يصل إليه بعض الآخر كذلك، فيكون التصنيف مقدمة لوصول بعض المال إلى مالكه، ويكون من قبيل صرف مقدّر من المال مقدمة لإيصاله إلى مالكه العائث حسبة، إلا أنه من باب المقدمة الوجودية. والمقام من باب المقدمة العلمية.

وعلى هذا يكون أحدهما مالاً كُـ بتصنيف وقع، وآخر مالاً كُـ للتصرف لآخر طاهراً، فإن قلنا بكفية الملكية الظاهرية في حوز تصرف غير ممن، ينقل إليه مجموع نصيب، فلا بأس بالتصرف في المجموع وشراء الحارية به، وإن لم نقل بها - كما هو الظاهر - فنسرم بعدم حوز التصرف في مجموع نصيب لشخص ثالث، وبعدم صحة إشتراء حارية به. وليس في ذلك مخالفة للنص، إذ النص مشتمل على تصنيف، ولم يتعرض لجواز التصرف فيهما شخص ثالث

الفرع الثاني: ما لو اختلف المبيعان في المثلث أو اتّمس بعد الإتفاق على وقوع بيع، وليعرض الإختلاف في المتساين لاي لأقل والأكثر، إذ على تقدير الإختلاف في لأقل والأكثر، كما لو ادعى الدّفع أن الثمن عشرة دنانير وادعى المشتري كونه خمسة دنانير، فقد ورد لنص على أنه - مع بقاء معين - يقدم قول

البائع، ومع تلمها يقدم قول المشتري، وهذا الموضع خرج عن محل بحث، فإن الكلام فيما إذا كان الأمر دائراً بين المتباينين، كما لو ادعى البائع أن الشمس حمة دبابير، وادعى المشتري كونه عشرة دراهم، أو ادعى البائع أن المبيع عسل، وادعى المشتري كونه حارية، ففي مثل ذلك إن أقام أحدهما البيّة بحكم له، وإلا فإن حلف أحدهما وبكل الآخر، يقدم قوله، وإن تخالفاً بحكم بالإفساح، ورجوع كل من الشمس والمشم إلى مالكة الأول. فيقال: إن الحكم ردة الشمس إلى البائع في المثال الأول يخالف للعم بتعصيب بأنه ملك للمشتري سواء كان ثمنه حمة دبابير أو عشرة دراهم، وكذا الحكم - ردة شمس إلى المشتري في المثال الثاني - يخالف بتعلم بكونه ملكاً للبائع، سواء كان ثمناً للعبد أو الحارية، ثم لو انتقل العبد والحارية معاً إلى ثالث أفتوا بخور تصرفه فيها، مع أنه يعلم بعدم إتيان أحدهما إليه من مالكة الواقعي، وهو المشتري.

واحوط إنه إن قلنا بأن التحالف موجب للإفساح واقعاً بالتعمد الشرعي كما هو ليس بعبد، فيفسح البيع واقعاً، ويرجع كل من العوضين إلى ملك مالكة الأول، ويكون التحالف بطريق العسل قبل القبض. وعليه فلا حاجة لتعلم الإجمالي أو التفصيلي، ولا مانع من التصرف في الشمس والمشم، ولا في عبد والحارية لشخص ثالث، وإن قلنا بأن التحالف لا يوجب الإفساح واقعاً بل الإفساح ظاهري برفع الخصومة وقطع المارعة، فليس هناك إلا العلم بكون مال ملك «غير»، فإن دلّ دليل على جواز التصرف فيه لثالث، كان المورد ممّا رخص الشارع في تصرف مال لغيره. ولا إشكال فيه كما تقدم، وإن لم يدل عليه دليل يلتزم بعدم حوار التصرف فيه.

الفرع الثالث: ما لو اختلف المتدعيان في سبب الانتقال بعد الاتفاق على أصله، كما لو قال أحدهما بعتك الحارية، وقال الآخر وهبني إياها، فترد

الجارية بعد التحالف إلى مالكها لأقول، مع العلم التصلي بحروجها عن ملكه.

ولجواب أنه إن كانت الهبة جائزة كان إدعاء البيع وإنكار الهبة من الوهب رجوعاً عنها، لأن إنكار الهبة يرد بالإنترم على الرجوع عنها، بطير إنكار الوكالة، فإنه أيضاً يعدّ مسحاً لها. وعليه فتصير الجارية محررة بإنكار الهبة ملكاً للمالكها لأقول، فلس هناك عيب بالمحاجة. وأما لو كانت الهبة لازمة، كما إذا كانت لدى رحم بحري في المقام مادكرناه في الفرع السابق: من أنه إن قضا بأن التحالف يوجب بفسح العقد وفقاً، سواء كان في الواقع بيعاً أو هبة، فيفسح العقد، وترجع الحرية إلى ملك مالكها الأول، فلا محالة لعدم الإحادي أو التفصيلي. وإن لم يفعل بذلك وقضا بأن الأسماح صاهري لرفع الخصومة، فجوز تصرف فيه تابع بتدلس، فإن دل عليه دليل كان مقارن حص فيه الشارع في التصرف في ما أنغير، وإلا لترم بعدم حور التصرف. وعلى كلا التقديرين لا محالة لعدم الإحادي أو التفصيلي.

الفرع الرابع: ما لو وجد المولى في ثوب مشترك بين شخصين، فذكروا أنه يجوز اقتداء أحدهما بالآخر، مع أنه يعلم بطلان صلاته إما لجبانة نفسه أو جبانة إمامه، وذكروا أيضاً أنه يجوز لثالث الاقتداء بها في صلاة واحدة، مع أنه يعلم بطلان صلاته إما لجبانة الإمام الأول أو الإمام الثاني، وكذا يجوز له الاقتداء بهما في صلاتين مترتبتين، كما إذا اقتدى بأحدهما في صلاة الظهر والآخر في صلاة العصر، مع أنه يعلم تفصيلاً بطلان صلاة العصر بما لجبانة الإمام أو لقوات الترتيب وكذا يجوز الاقتداء بهما في صلاتين غير مترتبتين، مع أنه يعلم بحالاً بطلان إحدى الصلاتين، فالحكم بجواز الاقتداء في جميع هذه الفروع مخالف للعلم الإجمالي أو التفصيلي.

والجواب إن الحكم بحوار الإنسجام في هذه الفروض ليس متّ ورد فيه

نص فلا بد من البحث فيه من حيث القاعدة، ومحمّد الفقه (بحث صلاة الجماعة). فإن قلنا بأن صحة صلاة الإمام بطله كافية لجواز الإلتزام ولو لم يكن صحيحة في نظر المأموم، حاز الإقتداء في جميع هذه الفروض، ولا علم بمأموم بطلان صلاته ولو لمع عنه تفصيلاً بطلان صلاة الإمام، كما لو علم المأموم بأن الإمام محدث ولكن الإمام لم يعلم بذلك فصلى عالماً بالطهارة أو مستصحاً له، فمحور له الإقتداء به وصحة صلاته، مع لعلم التفصي بطلان صلاة الإمام، فكيف الحال في موارد العلم الإجمالي. وإن لم نقل بذلك واعتبرنا في حوار الإقتداء صحة صلاة الإمام بنظر المأموم أيضاً، فنشترط بعدم حوار الإقتداء في جميع هذه الفروض عملاً بالقاعدة مع عدم ورود نص على جواز الإقتداء كما تقدم.

الفرع الخامس: ولو أقر أحد بعين لشخص، ثم أقر بها لشخص آخر، فيحكم بإعطاء العين للمقر له الأول، وإعطاء بدلها من المثل أو قيمة لثاني، وقد يجتمع بعين والبدل عند شخص آخر، فهو يعلم بحملاً بحرمة التصرف في أحدهما، ولو اشترى بهما شيئاً يعلم تفصيلاً بعدم حور التصرف فيه، لكون بعض ثمنه ممكناً لعين، فميدخل المثل في ملكه. ويظهر اجواب في هذا الفرع ممّا ذكره في فروع السابقة، فإنّ لحكم المذكور ممّا لم يرد فيه نص حاصر، وأنّها هو مقتضى القاعدة، بعبار أن الإقرار الأول يوجب إعطاء عين للمقر له الأول بمقتضى قاعدة الإقرار، فيحكم بكونها له طاهراً، وبمقتضى الإقرار لثاني يحكم بأنّ العين كانت ملكاً للمقر له ثاني، وحيث أنّه ألتصها بإقراره الأول فيحكم عليه بالضمان، لقاعدة الإلتلاف، فيحور تصرف بكلّ منهما في العين والبدل، لأنّه قد ثبتت ملكية كلّ منهما بالأمانة الشرعية وهي الإقرار. وأما من إحتتمع عده العين والبدل، فإن قلنا بأنّ المسكنة الظاهرية لأحد موضوع لحوار تصرف لآخر واقعاً، فلا إشكال في حوار

نصرفه فيها. إذ ليس له عزم إحمالي بحرمة التصرف في أحدهما، وكذا المال المشتري بها لعدم العلم بالحرمة تبصاً وإن لم يقل بذلك كما هو انصحيح، وعدم الدليل على أن الملكية الطاهرية لأحد موضوع لجوار تصرف لميره واقعاً، فلتتزم بعدم حواز التصرف في كلا المائتين، للعلم الإحمالي بحرمة التصرف في أحدهما، وكذا فيما يشتري بها عملاً بالقاعدة مع عدم ورود دليل خاص بدين على الجواز من آية أو رواية.

المصرع السادس. حكم بعض محواز الإرتكاب في الشبهة المحصورة، فإنه مخالف للمعنى الإحمالي بوجود الحرام في بعض الأطراف. وحيث إن عون المحصور متى ما يرد في الأدلة الشرعية، وثم هو اصطلاح المتأخرين من الفقهاء، والحكم ذو مدرتين تحجير العلم الإحمالي، فإن قلنا بأن العلم الإحمالي مستلزم بالنسبة إلى حرمة المحل لغة مقطعية فعط، فلتتزم تحواز الإرتكاب في بعض الأطراف دون الجميع، حتى لا يسنهي لأمر إلى مخالفة انقطعية، وإن قلنا بأن العلم الإحمالي منبجّر حتى بالنسبة إلى الموافقة القطعية، فلتتزم بعدم جواز الإرتكاب في شيء من الأطراف تحصيلاً للموافقة القطعية، إلا أن بطراً عون رفع للحكم لواقفي، كما إذا كان الاحتساب عن الجميع غير مقدور أو حرجياً.

وباحتملة الحكم في المقام بدور مدار لقاعدة، ولم يرد فيه نص خاص يكون مصادره محالماً للعلم الإحمالي أو تفصيبي. هذا تمام كلامي في هذه فروع ومسخص بقول إنه بعدما ثبتت استحالة المنع عن العمل بالقطع على ما تقدم بيانه لا يمكن الإلتزام بحكم مخالف للقطع في مورد من الموارد.

منجزة العلم الإجمالي

المقام السابع:

في «قطع الإجمالي» معرعه بالعدم الإجمالي وفيه حدث

البحث الأول: في ثبوت تكليف وسخره بالعدم الإجمالي وعدمه.

البحث الثاني: في سقوط التكليف بربط أضرار العلم الإجمالي وعدمه، مع
تيسر تحصيل العلم تفصيلي، كما إذا كان مكلف متمكناً من تعين تكليفه بأنه
الفصل أو السام، فجميع بيها، أو كان متمكناً من تعين القبلة، فلم يعين،
ويأتي الضلاب إلى جهتين يعلم بكون أحدهما القبلة. وبما أن البحث في
سقوط سكلف بحث عن فراع الحكم بعد ثباته، والبحث كذلك موكول إلى
باب الاشتغال، والبحث عنه هو استعدي.

أما البحث الأول: فالكلام فيه يقع في جهات:

الجهة الأولى: هل يكون للعدم الإجمالي إقتضاء للتسخر.

الجهة الثانية: أنه ساء على الإقتضاء، فهل هو مقتضى مطلقاً أو هو عنة

تامة؟

الجهة الثالثة: ساء على عديته لثامة، فهل هو عنة تامة في نظر لعقل أو

شرع، بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، أو يكون علة نمة، بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، ومقتضى النسبة إلى الموافقة القطعية؟ فعلى فرض عنته الثامنة يقع البحث فيه في مسائل:

المسألة الأولى: هل يعلم الإجمالي علة نمة لحكم العنق أو الشرع بوجوب الموافقة القطعية، كما يعلم التفصيلي بمعنى عدم إمكان الرجوع إلى الأصل في شيء من أطرافه، بحسب الإتيان بجميع الأطراف في الشبهة بوجوبية، وبحسب الارتكاب عن جميع الأطراف في الشبهة التحريمية. والبحث عنه من هذا البحث مناسب لمبحث سراءة، إذ بحث فيها إنما هو عن حور ترك بعض الأطراف في الشبهة لوجوبية، وعن جوار ارتكاب لبعض في شبهة التحريمية، وليس في بعض الأطراف إلا احتمال التكليف، كما هو الحال في شبهة البدوئية. لمبحث عنها في مبحث سراءة، ولمبحث عنه من هذا حيث موكون في مبحث البراءة ويراده هنا إستطراداً.

مسألة الثانية: هل العلم الإجمالي علة نامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة لقطعية، ومقتضى النسبة إلى الموافقة؛ بمعنى عدم حور الرجوع إلى الأصل في مجموع لأطراف أو حر الرجوع إليه في البعض، فلا يجوز ترك المجموع في الشبهة الوجوبية وارتكاب المجموع في شبهة التحريمية، وإن حاز ترك بعض في الأولى وارتكاب البعض في الثانية؟ والبحث عنه من هذا البحث مناسب للمقدم، إذ البحث فيها إنما هو عن حوار ترك مجموع لأطراف في شبهة الوجوبية، وحوار ارتكاب المجموع في شبهة التحريمية، وثبوت التكليف في مجموع الأطراف معوم، فيكون البحث راجعاً إلى حجة لقطع فيها إذا كان متعقبة مردداً بين أمرين أو أمور المعترعه بالعلم الإجمالي، فقع لكلام فعلاً في هذه المسألة الثانية.

أما الجهة الأولى: وهي هل يعلم الإجمالي إقتضاء للشخص أم لا؟ بمعنى أن

عقل - الحاكم بالاستعمال في باب الإطاعة والعصيان - هل يفرق بين العلم تفصيلي وإجمالي في تحجير التشكيف أم لا؟ وبعبارة أخرى، هل المأخوذ في موضوع حكم العقل بفتح محامه المولى؛ هو وصول التشكيف بالعلم تفصيلي، أو الأعم منه ومن العلم الإجمالي؟ وبعبارة ثالثة، هل عقل يرى العلم لإجمالي بآياً؛ كعدم التفصيل، كي لا يخزي معه قاعدة قبح عقوب بلا بيان أم لا؟.

ربما يقل كم نسب إلى المحقق الترقى وعممي واحواسرى: إن يعلم الإجمالي مثل الشك سدوى لا يؤثر في تحجير معتقه أصلاً.

تقريباً: إنه يعسر في موضوع حكم العقل بفتح محامه المولى: أن يكون لكتف عاباً بالمخالفة حين العمل والمقام ليس كذلك، فيمحوز إرتكاب لأطراف كلاً وبعضاً بإسصحاب الظهيرة في لأطراف، فحري حتى المراءة عقلية في جميع احتمالات، ولا يصره العلم بمحامه تقطعة بعد الإرتكاب، لأنه حين الإرتكاب جاهل وعده لا تكليف عليه، وتخصيص لعمه بالمخالفة ليس حراماً، ولذا يورثك ما هو مشكوك حرمة ناشت سدوي بمسكاً بأصله سرية لا منع به بعد ذلك من تخصيص العلم بحرمة ما فعله ناشت عن معصوم عليه لتلازم أو بعيره من طريق يخص له العلم. هذ عاية عقل في وجه جواز المخالفة القطعية.

نحت عنه بعض المحققين بقوله: حتى إن للعلم لإجمالي إقتضاء للسحر، لأن العلم دحين في شتخر لائق العقلية، وحيتد لا يكون فرق بينه وبين العلم التفصيلي، فلا وجه لإختصاص الحجة بأحدهما دون الآخر.

وأحت بعض لأساين بقوله: هذا معزل عن تحقيق، لا يعتري في

حكم العقل بنسخ المخالفة إلا وصول التكليف من حيث الكسرى والصعوى. وأما نمير متعلق بتكليف عن غيره فغير لازم، فإذا وصل تكليف إلى بعد من حيث الكسرى بمعنى علمه بحرمة شرب الخمر مثلاً، ومن حيث الصعوى بمعنى علمه بتحقيق الخمر حرجاً، فقد تم بيان ولا يكون العصب على المخالفة حينئذ عفاً بل بالإنسان، وتردد الخمر بين مانعين لا دخل له في موضوع حكم العقل بنسخ المخالفة. وشاهد هو وجودان ومراجعة العقلاء، فإنا لا نرى فرقاً في الحكم بالقبح بين ما إذا عرف بعد من المولى بشخصه فصله وساد اسمه إجمالاً بين عدة أشخاص فصلهم جميعاً

وبالحكمة: المعتبر في حكم العقل بنسخ المخالفة هو وصول التكليف، وأما تيمم تكليفه فلا دخل له في الحكم المذكور أصلاً. ولدينا لا ريب في حكم العقل بنسخ المخالفة بارتكاب جميع الأضرار دفعة، كما إذا نظر إلى مرائين اسم بحرمة التلذذ بإحدىها، مع أن متعلق تكليف غير ممتنع

وأما نحن فنحجب عن التشريع المذكور لارتباط أن في علم الإجماع حكمه لله معصوم الوجود، وأسس الشك في التكليف أدنى، وإنما الشك في تطبيق العمل على طرف معيّن منه في رتبة الإمتثال، وشك فيه شك في المعصية؛ وهو في جميع موارد حق الإشعاع لا مراءاة.

وبما دعوى أن طرف العلم بوجوب العمل مشكوك، فيكون الشك في التكليف والاحتمال؛ محدوده من مخالفة الأمر مضمّن في كل حالة فلوخود لكسرى في العلم الإجماعي؛ لأننا نسمع بوجوده من جهة العلم بوجوب العمل من جهة العلم بالصعوى؛ وهو مثلاً. وفوق ذلك من جهة العلم بوجوب العمل من جهة العلم بوجوب العمل الإجماعي رتبة إمتثال التكليف من جهة العلم بوجوب العمل

بالمكلف - ولذا سمي الأطراف بالمعذات العميلة - لا ربط لها بدرجة حجم التكاليف المربوط بشاوع

وتحصل: به لاشه في أن يعلم الإمامي إقصاء للسخر.

أما الجهة الثانية: وهي هل يعلم الإحمدي مقتضى مطلقاً، أو هو علة تامة؟
معنى هل يمكن لنشرع أن يرخّص في محرمه القصعة بارتكاب جميع لأطراف
و (شبهة محرمة، وبترك الحسم في الشبهة الواجبة) لا

قال الخوارزمي رحمه الله تعالى: "أما سره في بعثته على كفايته، إذ حصل بعلم الإجماعي في كفايته، فبعد ١٠٠ سنة من قبل، سئل الترحيص في كفايته لا كفاً ولا بعضاً".

وذهب قُدس سرّه في سنة ١٠٥٠ هـ إلى بلاد الهند وجمع ما بين
الترخيص في جميع أصفاء علماء الإجماع.

وسئل: إن شككت حيث يكشف به ثم لا تكشف ، وكنت
مرتبة الحكم الظاهري معه بمحسوبة حر لا من شارع بمحالفة جندلاً من
قصة ، وليس محذور من قصه مع المخطوع حرلاً إلا محذور من قصة الحكم
الظاهري مع واقعي . وسبب في محنة ب الحكم الواقعي غير فعلي ، وذهب
فعل ، فلامسوة بها

وذكره قدس سره في الكفاية مسمى على مذكوره في الجمع بين الحكم
واقعي وظاهري من ان حكم الواقعي يسر فعلاً من جميع الجهات مع
عدم العيب فيه، فلا ينافيه مع حكم محقق في عدم كونه في مقتضى حده

٦ قَالَ مَعْصِيَّ بِلَا مَرَدٍ مَرَّ لَأَمْرٌ دُونَ رَجْعِ الْإِنْسَانِ بِمَا كَانَ حَمِيمًا قُلْ رُحِقَ الْبَطْنُ لِي بِمَعْرُوفٍ مُسَدَّدٍ
لَأَقْدَمَ وَنُوحِدِي لَكَ وَجْهًا وَجْهًا

افول: بحر د سبھ وچل لای دیوے ویں کہ جو وہ عہدہ بددی کنڈی + آب و ہوا

پیکس قبل زیدہ شیء ویس القدر لا ائمہ بقصد

وعنى هذا الأساس إلتزم في المقدم بإمكان جعل استرحيص في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف لإلزامي من لوحوب أو خرمه، إذ علمه لامبالاة بين الحكم معلوم بالإجمال، وبين الترحيص بعدم كون المعلوم بالإجمال فعلية من جمع الجهات، عدم إيكشافه تمام الإنكشاف.

أجاب بعض لأبطال عن ما جاء في السكندرية: بأن المسمى المذكور مقتضى الأساس له، لأن العلم لا يدخل له في فعله الحكم، وأنه هو شرط لتخرجه. وقد ذكرنا غير مرة أنه ليس بحكم إلا مرتين: إحداهما مرتبة جعل ولأخرى مرتبة فعلية.

والأولى: عبارة عن إنشاء الحكم لموضوع المقتضى وجوده على نحو انحصارية حقيقية، كما في قوله تعالى: «وقل على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً»^١ والثانية: عبارة عن فعلية الحكم لتحقيق موضوعه خارجاً، كما إذا صار مكلف مستطيعاً لا يدخل لعدم به أصلاً، غاية الأمر أن العلم لا يدخل في تخرجه التكليف، فلا يصح تعاطي على إجماعه إلا مع العلم والتكليف.

وبالمحملة: فعبارة الحكم تابعة لفعلية موضوعه، وبسبب العلم مأخوذ في موضوعه كفي يكون فعلية متوقفة عنه، لا دق علمه بتدليل من اشتراك التكليف بين العالم والجاهل، مصر وأبى ما تقدم من عدم إمكان أحد العلم بالحكم في موضوعه.

فتحصل: إن ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره لا يبعد في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، ولا في إثبات إمكان الترحيص في أطراف العلم الإجمالي؛ لكونه مستأً على كون العلم دحيلاً في فعلية الحكم. وقد ظهر مما ذكرناه عدم دخله في فعلية الحكم أصلاً.

و تصحيح: عدم إمكان جعل شرحي في أضراف العلم الإجمالي، ولا يقاس المقدم بعمل الحكم الظاهري في شبهة البدئية. لأن حكم الواقعي في العلم الإجمالي وحسنه المكلف، والعقل حكمه بمتشبهه، فلا يبقى محال بحكم الظاهري؛ كي يقاس بالشبه البدئية.

فتحصل: إن جعل الترحيص في أطراف العلم الإجمالي غير ممكن، بحسب مقام الثبوت، فلا تصل الثبوتية إلى البحث عن مقام الإثبات، وشمول أدلة الأصول لأطراف العلم الإجمالي وعدمه، إذ بعد حكم العقل بإسحالة جعل الترحيص في أطراف العلم الإجمالي، لو فرض شمول لأدلة هـ، لاند من رفع اليد عن صاهاها لأجل قرينة قضائية عملية.

ثم إن لو تقرر عن ذلك وقت بمكان جعل شرحي في أطراف العلم الإجمالي، يقع سكلام في البحث عن شمول أدلة لأصول لعملية لأضراف العلم الإجمالي وعدمه.

وقد مع اشبح الاعظم قدس سره عن ذلك دعوى انفاضة بين صدر روايات وديها، لأن مقتضى إطلاق بقدر في مثل قوله (ع): «كل شيء هو حلال حتى تعرف أنه حرام» هو حرمان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، وثبوت الحكم الظاهري، إذ كل واحد من الأضراف مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآخر، ومقتضى إطلاق العلم في ديله لذي جعل عادة للحكم لظاهري هو عدم حرمان الأصل، وعدم ثبوت حكمه ظاهري، فتلزم لدعوة من صدر وتبين، لأن الموجبة الكتبية بماقصها التلب آخرى، فلا بد من رفع اليد عن أحد الإطلاقين. وحيث أنه لا مرجح لأحدهما على الآخر فلا محالة تكون الروايات محملة من هذه الجهة.

ثم يستشكل على نفسه: بأن كلمة «نعيه» المذكورة في بعض الروايات تشهد بأن المراد من العلم في دليل هذه الروايات هو خصوص العلم التفصيلي

لا الأعم منه، ومن العلم الإجمالي.

وأجاب عنه: بأنه يمكن أن يكون ذكر هذه بكلمة لتأكيد العلم لا تغيير المعلوم، ليكون معدها العلم التفصيلي. هذا مدحخص كلامه قدس سره. أورد عنه بعض الأساطين: أولاً: بما ذكره صاحب الكافية قدس سره في بحث الإستصحاب: من أنه على تقدير تسليم إجماع هذه ترؤايات المدتة بذكر عاية، لامانع من التمسك بترؤايات التي ليس فيها هذا بذيل، كقوله عنه السلام: «رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» وقوله عنه اشلام: «الَّذِينَ فِي سَعَةِ مَا لَا يَعْلَمُونَ»، وإحال التمسك فيه بعاية المذكورة، لا يسرى إلى غيره مما ليس فيه الذيل المذكور.

وثانياً: إن العلم المأخوذ في عاية في هذه لأحد رطهر عرفاً في خصوص ما يكون مافياً للشك، رافعاً به، بأن يكون معتقاً بعين ما يتعلق به الشك، وكذا الحال في مثل قوله عليه سلام: «وَسَكُنْ أَنْعَصَهُ بِنَفْسٍ آخَرَةٍ» فإن ظاهره يتعلق بيقين الآخر بعين ما يتعلق به الشك ليكون نقصاً له، وكذا الحال في أدلة البراءة من قوله عليه سلام: «حَتَّى نَعْلَمَ أَوْ نَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ».

ومن الواضح أن العلم الإجمالي لا يكون رافعاً للشك في كل واحد من الأطراف، لعدم تعلقه بما يتعلق به الشك، فإنه يتعلق بعنوان جامع بينهما، وهو عنوان أحدهما. وعليه فالعاية لا تشمل العلم الإجمالي فيكون إطلاق نصه محكماً.

وثالثاً: إن ما أفاده - من أن كلمة «بعينه» لتأكيد العلم لا تغيير للمعلوم - هو ستم في رواية مسعدة بن صدقة من قوله: «كُلْ شَيْءَ هَوَلَتْ حَلَالٍ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِيْنَهُ». لا يتم في رواية عبد الله بن مسعود من قوله (ع): «كُلْ شَيْءَ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهَوَلَتْ حَلَالٍ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِيْنَهُ». فإن مفاده معرفة الحرام ببعينه، ومعرفة الحرام بعينه ظاهر عرفاً في تعيينه عن غيره،

ولاستيلاء مع ذكر كلمة منه، وظهور معرفة حرم من شيء بعينه في تميز
الحرم عن غيره، غير قابل للإنكار، فيكون اعيان طاهرة في خصوص العلم
التفصيلي بخلاف الحملية الأولى؛ فإن معادها معرفة أنه حرام بعينه، أي
معرفة الحرمة، ويمكن أن تكون كلمة «بعينه» تأكيداً للمعرفة. ولا يخفى الفرق
بحسب المفهوم العربي بين معرفة أن الشيء حرام بعينه، ومعرفة الحرام من
الشيء بعينه.

وربما إن لزم مادكرة من قصور الأدلة عن الشمول لأطراف العلم
الإجمالي عدم حرمان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، ولولم يكن العلم
الإجمالي مستقراً لخروج بعض الأصناف عن محل الإبتلاء، أو يكون الإمتثال
حرجاً أو ضرورياً مع أنه قدس سره لا يلتزم بذلك قطعاً.

وأما على مادكرناه. من أن المانع من حرمان الأصل في أطراف العلم
الإجمالي ثبوت من جهة سحر العلم الإجمالي لتكليف الواقعي ورسوم اجتماع
تصديين في مقام الإمتثال، فلا محذور في حرمان الأصل في أطراف العلم
الإجمالي في فرض خروج بعضها عن محل الإبتلاء، أو كون الإمتثال حرجياً أو
ضرورياً، إذ علم الإجمالي حينئذ لا يكون مستقراً، ولا يحكم العقل بدوام إمتثال
الحكم الواقعي بعدم انقضاء عليه، أو لإسلامه لخروج أو الضرر، فلا يبرم
اجتماع التصديين في مقام الإمتثال، فلا مانع من جعل الترخيص في أطراف
العلم الإجمالي.

فتحصل: إن الوجه في عدم حرمان الأصل في أطراف العلم الإجمالي هو
المانع الثبوتي على مادكرناه، لا قصور الأدلة في مقام الإثبات.^١
أقول: ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره وبعبارة الحاشية وبعض آخر من

أنّ حرّاء لأصل في أطراف العلم الإجمالي يلزم تناقص صدر أمثان برّوايات المذكورة وديهي - كلام صحيح، ويظهر حال الأدلة الأربعة التي أوردها بعض الأساطين عليه، ممّا سيأتي مثلاً.

قال بعض محققين: ربما يقاس: بأنّ لعلم الإجمالي مقتصر وحكمه تعليليّ لاعتلة تامّة. بتعريف: إنّ إطلاق أدلة الأصول أمثان قوته عليه السلام: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرم نعيه» تشمل المقام أيضاً، فمن هذه الإطلاقات يستكشف أنّ العلم الإجمالي يكون مقتصفاً لاعتلة تامّة. وأمّا الإشكال بأنّ حريان الأصل - لتسعة إلى كلّ واحد من لأطراف ماقصفاً ليعلم الموحود، مدفوع. بأنّ الحكم بوقفي غير فعليّ، والظاهرى فعليّ. نعم إن كان في مورد مانع من حريان الأصل فالعلم يؤثر أثره.

وأجيب عنه: بأنّ أدلة لأصول لا يكون مورها محصراً بالمقام حتّى يحكم بدلالة الإقتضاء مدك؛ بل لها مورد آخر، وهو الشّهات الدويّة التي لا يكون فيها العلم الإجمالي. والإشكال لا يكون في المصدّة حتّى ترفع بواسطة المرتبة الظّهريّة والواقعيّة إلى مرتبة إحصاط الحكم بظّهريّ يكون في الجهل بالحكم، والحكم في علم الإجمالي معوم، فهو كما علمه انشعبيّ منحرّ بحكم العقل والوحدان، وهذا الإنكار هو المانع عن حريان الأصل لا تشدد.

وقال بعض لأكار قدّس سرّه. مع العلم القطعي لا يمكن العلم بالترخيص، لإستلزامه العلم بالمتناقضين.

نحن نحسب عن نظريب نفسه عن المحقق الخراساني قدّس سرّه، لإثبات أنّ العلم الإجمالي مقتصر مطلقاً، فيمكن للشارع أن يرخّص أطرافه:

أولاً: قد أثبتنا في بحثه بأنّ تقسم الحكم إلى الظّهري والواقعي مجموع.

وثانياً: إحصاط مرتبة الحكم الظّهري لا يستكشف منها الإقتضاء؛ بل بعد انصراف من الإقتضاء، تصل لتوبة إلى مرتبة الحكم الظّهري.

وثالثاً: إن العلم حقيقة واحدة، ليس العلم نوعاً؛ كي يكون بعضه في مرحلة الإقتضاء وبعضه في المرحلة الفعلية

وربما: لا يمكن القول بالحكم الظاهري في العلم الإجمالي، وحرمان الأصل في أطرافه، لأنه يوجب المناقضة أو ترجيح في العصبان، وكلاهما مطلان.

بيان ذلك: إنا نعلم بأن المولى قال: لا تشرب شحس، ونعم أيضاً أحد الإنائين محس، ثم يوحى شرهما بسبب الحكم الظاهري وحرمان الأصل في الأطراف، فهذا الحكم الثاني إما يقيد بحكم الأول أولاً، على الثاني يرمى التناقض بين الحكمين، وعلى الأول يرمى الترجيح في العصبان

وحاشاً: موضوع الأصول علمته هو شك، والشك في موردها أي في مورد الأصول لعمية. سطر وسدح، وهذا في شك في نفس الشك، لأن متعلق شك فيه مفروحداني، وأنه شك في طرف منه (إجمالي سطر فردوح، ومتعلق شحس شحو لمقصده خصفية، وليس شك فيه في أصل وجود التكليف، بل التكليف فيه متيقن الوجود، وأنه الشك وقع في كبرى الموجود، لأننا علمنا نخاسة البول ووقوع قطرة منه في أحد الإنائين، وأنه شك وترددا في تمييز ماهو الموجود، هل هو هذا أو ذاك؟ فحري لأصول لعملية يكون في موضوع هو ما ينسب أطراف العلم الإجمالي، فكيف يمكن حرمان الأصول فيه

وسادساً: بحراء الأصل في أطراف العلم الإجمالي بمسك بالدليل في الشبهة لمصادقية.

وسابعاً: حرمان الأصل في أطراف العلم يوجب تعارض التطبيق مع الإطلاق، وتزاحم في الإمتداد، والتكادب في المعنى.

بيان ذلك: في علم الإجمالي حكم الله منقش الوجود، بعلم مثلاً البول محس، ونعم وقوع قطرة منه في أحد الإنائين، وأنه شك وترددا في تمييز ماهو الموجود، فلو حرمان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، بصر حكم الله ثلاثة.

أُحْدِثَ التَّحَاذُّعُ، وَاتَّسَدَّ مِنْهَا الظُّهَارُ. كُلُّهُ وَارِدَةٌ عَلَى الْمَوْصُوعِ، وَهِيَ طَرَفَا الْعِلْمِ الْإِجْمَاعِيِّ، فَحُرُوبُ الْأَصْلِ فِي أَحَدِ الْإِسَائِينَ يُوجِبُ طَهَارَتَهُ، وَحَرِيدَهُ فِي الْإِسَاءِ لَا حَرَّ أَيْضًا يُوجِبُ طَهَارَتَهُ، وَتَرَى هَذَا تَطْبِيقًا مُعْرَضًا مَعَ الْإِطْلَاقِ، وَهُوَ التَّحَسُّسُ مُوَحَّدٌ بِمَا فِي هَذَا أَوْ فِي ذَلِكَ، وَعَا أَنْ مَعْدَرَةَ لِسَالَةِ مَقْصُودَةٍ فَاحِرَاءِ الْأَصْلِ فِي الْأَطْرَافِ يُوجِبُ تَرْجُمَ أَحَدَهُ لِلْآخَرِ، وَمِنْ بَيْنِهِي تَعْرِضُ التَّطْبِيقِ مَعَ الْإِطْلَاقِ وَتَرَاخُمُ فِي الْإِسْثَارِ كَلَامُهُمَا وَسَدُّهُ، وَيُكْشِفُ مِنْهُ بِنَاءً اسْتِكَادِبُ فِي الْحَالِ، وَهَذَا مُوَحَّدٌ لِمَسَاقِطِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، وَمِنْ هَاهُنَا يَسْكَشِفُ أَنَّ الْحُكْمَ الْمُعْمُولَ لَيْسَ إِلَّا وَحْدًا، وَمَعَ قَطْعِ الْوَحْدَانِيِّ يُوجِبُ الْحُكْمُ فِي أَحَدِ الْأَطْرَافِ الْعِلْمَ الْإِجْمَاعِيَّ لَا يُمْكِنُ حَرْبَانِ الْأَصُولِ فِيهَا.

وَنَاصِيَةً عَلَى مِثَالِ: كُنْ مِنَ الرِّاءَةِ وَالْإِسْتِعْثَانِ وَالْإِسْتِصْحَابِ وَالتَّجْيِيزِ أَصُولُ عَقْدَتِهِ لَا يَنْبَغُ أَنْ لَا يُمْكِنَ حَرْبَانِ الْأَصْلِ فِي أَطْرَافِهِ لَوْحُودِ اسْتِكْلَافِ فِيهَا، وَخِصًّا بِالْمَحْصُوصِيَّةِ لَا يَصِيرُ لِمَعْدُومِ الْإِحْمَالِ، وَلَا يَمْنَعُ عَنْ حُكْمِ الْعَقْلِ بِقُحِّ الْإِقْتِحَامِ عَلَى مَخَالَفَتِهِ.

أَمَّا الْجِهَةُ الثَّانِيَّةُ: هِيَ لَعِلْمُ الْإِجْمَاعِيِّ فِي نَظَرِ مَعْمَلٍ وَبَشَرٍ عِنْدَ تَامَةِ مَطْلَقًا أَمْ لَا؟

دَهَبَ بَعْلَامُهُ قَدْ سَرَّهَ فِي وَحُوبِ الْمَوْفِيقَةِ وَحَرَمِهِ الْمَحَالَمَةِ مَطْلَقًا شَرْعًا لَا عَقْلًا، وَفِي: فِي عُلْمَانَا أَحَدَ الْإِسَائِينَ حَرَّ، نَعْطَاهُمُ شَارِعَ حُكْمِ شَخْصٍ. فَلَا يَحُورُ عِنْدَهُ بِزَكَاتِ الْأَطْرَافِ بِأَحْرَاءِ الْأَصْلِ لَا كُلًّا وَلَا نَعْصًا.

سَتَعْدُ مِنْ مَجْمُوعِ كَلَامِ الْفَرَسِ الْأَنْتِمْ قَدْ سَرَّهَ الْمَذْكُورَةِ فِي الْعِلْمِ الْإِجْمَاعِيِّ فِي الْإِسْتِعْثَانِ وَفِي لَشَبَةِ الْمَحْصُورَةِ: إِنَّ لَعِلْمَ الْإِجْمَاعِيِّ عِنْدَ تَامَةِ نَسَبَةِ إِلَى حَرَمَةِ عَقْدَةِ الْقِطْعَةِ، فَلَا يُمْكِنُ التَّرْحِصُ فِي تَمَامِ الْأَطْرَافِ بِأَحْمَعِهَا، وَمُقْتَضٍ بِالنَّسَبَةِ إِلَى الْمَوْفِيقَةِ الْقِطْعَةِ، فَيُمْكِنُ انْتِزَاعُهَا فِي بَعْضِ الْأَطْرَافِ عَنِ الْمَدَلِّ، وَبَكُنْ لَمْ يَرُدَّ مِنَ الشَّرْعِ مَا يَسْتَعْدِمُهُ دَلِيلُ أَيْ الْمَدَلِّ. وَنَاقُصٌ جِدًّا.

وأحب عنه بعض المحققين: بأن حمل البدل لا يمكن إلا على وجه التوريح، إباحة، إذ حريان الأصول موقوف على حمل لبديل، وجمعه يكون متوقفاً على حريان لأصول. ضرورة أنه ما لم يحرم الأصل لا يُعرف عدلية ولا تُعرف لدليته. لا من حريته، والمفروض أنه لم يكن لنا دليل من الخارج على العدلية.

ثم قال: إن قلت: لا ثمرة يترتب في كون العلم علة ذمة لوجوب الموافقة الفعلية وعدمها، إذ كون العلم علة نامة يتيح عدم حريان لأصول، وعلى الإقتضاء بحري الأصل فيسقط المعارضة، إذ لا محال لتجوير حيث لا المسلك في باب الأمارات هو الظرفية لا التسمية، ولا محال له على الشيء، وأين عائدة؟

قلت: لا مانع من التحجير في الظاهر، كما أنه عنه إشعاع لأعظم قدس سره، وبُيضاً رتباً يمكن أن يكون لبعض الأطراف مانع من حريان الأصل، ويحري بالنسبة إلى نظير الآخر، كما كان أحد طرفي الأصل مسوقاً بالظهور ولآخر غير مسوق بها؛ في صورة احتمال بحاسة الكسبي، فعرض باستصحاب الظهور مع قاعدته فيسقطان، ثم يرجع إلى قاعدة الظهور في طرف آخر، ويكون لعدم علة نامة لا يحري الأصل أصلاً. فتحصل أنه لا إشكال في كون العلم الإجمالي علة ذمة مطلقاً، ونشت انتكاف به انتهى.

أقول: مسألة، هل العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي يكون علة نامة في تحجر التكليف؟ مسألة عقلية محضة، فحسن بين ماهو العلم الإجمالي، ثم بحث عدم إمكان ترجيح الشارع أطرافه.

العلم الإجمالي. يكون من باب موحدة متفصلة حقيقة واحدة تصديق، وفائدة تصور، أي لما فيه قطع وحداني بوجود التكليف الذي لا محتمل فيه اختلاف، ولا محتمل رتب المولى بتركه؛ مثلاً يعلم مأثور ما لا يؤكل لحمه نجس، ويعلم وقوع فطرة منه في أحد الإنائين، وهذا التصديق مقرون بفقد

لتصور، أي تطبيقه نحو المفصلة الحقيقية مردد بين هذا وذاك، والعدم
الإلهي تمثل هيئة قصه حتمية معلومة لموضوع ولحمول ولتسة مثل لول
تجس وقع في أحد الإنسان. وقصة مفصلة حقيقة مرددة لمحمول والتسة
مثل: أنه وقع بما في هذا وإما في ذلك.

وإن شئت قلت، إن عقل سترع من العلم الإلهي أربع حسيات، مثلاً
د، عندما في أحد الإنسان سون فسترع منه: سون موجود، السول بحس،
ومفصلتان حقيقتان وهما: بما في هذا أو في ذلك، موضوع حكم لله هو
العلم لموجود ومحموله مردد بين هذا وذاك^١. وبعد هذا الإنكار،

نقول: سس الإلهام مقوّم للعلم كي يقتسم العلم إلى التفصيلي وإلى
الإلهامي؛ بل نعلم سسط حقيقة واحدة. نعم والإلهام شيئان متعاربان
ومتواردان، وما أن إطلاق موضوع حكم العقل ونفسه تابع بنظره، وقطع
لطريقي موضوع الحكم العقل بمخترية التكليف، ولا فرق في نظر العقل في ترتيب
لآثار بين أفراد المنفع لطريقي، وسأأخونه

و نعلم الإلهامي كاعلم التفصيلي على أنه تامة لتخر التكليف، لا تناله يد
الحس التشريعي إثنائاً وعباً، لأنه طريق إلى متعلقه، وموجب لإرادة متعلقه
بلافتصور، وعمرّد عدم لإحاطة بتمام الخصوصات الماسة من تردد شهادة
الوحدان لا يكون منبأ من مسخريته، إذ لا ريب في أنه بمجرد حصول العلم
الإلهامي يتحرك العبد نحو موقفته نظمه وعقده، ويرخص الشرع أصرافه كلاً
أو بعضاً يسائي بالضرورة مع هذا العلم بوحداً، وبين الترحيص في تمام
الأنظر فبوجب التساقص وحتماع الإرادة في نفس المولى، مساو مع

١ ليس العلم الإلهي مسكوكاً لأنظراف، كي قال الموهب، بل تعيين ما هو الموجد متردد في أطرافه. وإن شئت
قلت إن شك فيها مردود وجو عدل، ومن التوق بين الشك والبردد هو إن يجرده الأصل في الثاني
بوجب جمع بين المتعاضدين دون الأول.

طريقته، كما أن الترحيص في بعضها يافض هذا العلم في صورة لمصادفة،
فالعقل حاكم سرور حروح العهدة عن التكيف بربنا الأظرف في طريق
الإمثال نحو المقدمة علمة.

وقد علمت: بأن علم الإجمالي واحد تصديق، أي لما قطع وحداني
بوجود التكيف، والتكيف فيه واصل، من الديهي لولم يصح التكيف إلى
مكتف لجهة عدم متلاء المكتف بعض لأظرف، أو جهة أخرى لم يكن
هناك علم إجمالي؛ كانشية عن المحصورة والشبهة بدوية وغيرها، يسمع
صوت بوحده من كلام الإمام عنه لتسلم لغير المحصورة منه في رونة في
الجارود، فإن سألتنا جعفر عليه السلام عن الحسن فقلت: أخبرني من رأى
أنه يعمل فيه سنة، فقال عليه السلام: «أمن أحسن مكان واحد يجعل فيه الميتة
حرم في جميع الأوصاف؟» إذ علمت أنه منه فلا ركن، وبذلك تعدى فاشروع
وكن، والله في العرض سوى وسرى في الجنة والحق ...

وعلم في كثر مسأله بدعوا بإختلاف علم الإجمالي في مشكلها علم
الإجمالي كي ينحل.

هذا كلام جوب إن العلم الإجمالي كالتفصيلي عنه تامة يتحرر تكيف،
ولس بعض يقوم في المسألة كمنسب أي ذكره وه في حيث سرءو لإستعمل.
السحت الثاني: في سقوط التكيف بربنا أظرف علم الإجمالي؛ تحقيق
أقول فيه يقتضي التمكن في جهن:

الجهة الأولى: في سحت عن كفاية الإمثال الإجمالي وعدمها مع عدم
مكنر المكتف من الإمثال التفصيلي. ولا يسمى الشك في كفاية حكم بعمل
والشرع بحس الإحتياط في هذا شأن ولا إستلزم تكرار ملاحظه بين

انتزعت وتعددت، وبلا فرق بين موارد تستقر له فتح، كما في أطراف لعدم الإجمالي، وبين موارد عدم تضره، كما في الشبهة بسببه الحركة، وبموضوعه، وبلا فرق بين ما قبل الفحص وما بعده، إذ اعترضت على إمكانية الوصول إلى الواقع ولو بعد فحص، فإن الإمتثال الإجمالي في جميع هذه الصور، لا يضمن ما نتمكن منه بعد في مقام إمتثال أمر لمولى، وهذا من لا يمكن فيه ولا خلاف.

الجهة الثامنة: في البحث عن كفاية الإمتثال الإجمالي مع تمكن مكلف من الإمتثال التفصيلي، فإن بعض لأساطين فروع الكلام قد تنبأت في التوضعات، وأخرى في تعددات.

أما توضعات فلا شك أيضاً في كفاية الإمتثال الإجمالي فيه، لأن العرض فيها مجرد حصول المأمورية في المخرج كغيره، وإن كان جميع احتمالات تحقق مأمورية لا محالة، فقد علم أحد دونه مدون بدوهم بما الراد أو لم يرد، وأعطى درهماً الراد ودبره، وعمر وحصل له العلم بغيره.

ويبقى ما توضعت بوضعيات كالظاهرة والحاجة، فوعس شخص عائش طهرت علم احتمالاً يكون أحدهم ماء مصفاً والآخر مصفاً؛ ظهر بلاشكاً، وكذا العقود والإدعاءات، فإن إيجاد المكلف وجمع بين إشتات متعددة بعينه لا يصح أحدها، يكفي في حصول المنشأ لأعماله، وإن لم يتميز عنه لتب مؤثر.

ولكن إمتثال شيخنا الأنصاري رضوان الله عليه في الإحباط في العقود والإدعاءات، وإسلاطه الإجمال بالحرم المعتبر في الإنشاء، إذ تردّد بيني والحرم، وقد لا يصح التعبد في إشتات جماعاً.

وهذا الإشكال لا يرجع إلى محض له ذكره في محله؛ من أن المراد بالحرم المعتبر في الإنشاء هو الحرم بالإعتدال في من قبل المشي، بأن يكون حراماً على الإعتبار من قبل نفسه لا مردداً منه وتعيين في الإنشاء

يوحب التردد من قبل نفس المصلحة في إعتباره التمسك ، وقد قل : وهنك هذا لعل إن كتب اس ريد مثلاً ، لم يستحق الإعتبار منه ، بد علقه على أمر لا يدري حصونه ، فهو لا يدري إنه حقق منه لإعتبار . بنفساي أم لا . وهذا هو التردد المأني بقصد الإنشاء إجمالاً .

وأما التردد في أن استل لمصلحة شرعاً هو : أو ذلك ، كما في مورد الإحتياط في عقود والإيراث ، فلا يشك فيه ، إذ لا تردد في الإنشاء الصادر من المصلحة ؛ بل هو حرم منه ، علة الأمر كونه متردداً في أن يستل لمصلحة شرعاً هذا أو ذاك ، فيجمع بينهما .

ورحلة التردد في الحكم الشرعي لا يفي الحزم لعدم في الإنشاء ، بل يعلم بعدم إقصاء الشارع لأي في الإنشاء ، إذ لإنشاء يعتمد من قبل نفس المصلحة ، ولا دخل له بمصاء الشارع ، فلو أوقع الوالد ماله روية مع واه ، مع العلم بعدم إقصاء الشارع حين الإنشاء ثم اكتشف إقصاء الشارع ، يحكم بصحة المعاملة المذكورة ، وكذا يحكم صحة معاملته بغيره ، غير أن حرم الشارع مع أنهم لا يسمون بالشرع ، إقصاء المصلحة ، وقد كان الإقصاء مما لا يفي الحزم بعدم إقصاء الشارع فكيف يفي به تردد في مصاء الشارع ؟ . فالتحقق إن الإحتياط في العقود والإقاعات مما لا يفي الإشكال فيه .

وقد التفتتات مع عدم تسخر الوقف ، كما في الشبهة البدوية الحكمة بعد الفحص والشبهة بوصوغة مضممة ، فلا إشكال في الإحتياط فيها أيضاً ، بل يمكن أن نقول : إن هذا الإعتبار لا يفي به برخص المولى بتركه ، أرق من الإمتثال بتقصي في موارد كمال اكتسب فيها مخرأ .

وأما مع ذلك ، فمع عدم الإجماع الإجمالي ؛ بل في الشبهة إرادة الحكمة في الفحص ، والإحتياط فيه . ترة يستلر لشكرار ، وأخرى بد منه ، وهي التفتدبرين ؛ إذ أن يكون التكليف المعنوم بالإحمال أو

المشكوك فيه إستملاً، أو يكون صمتاً. وما لا يستلزم تكراراً؛ إقاً أن يكون أصل الطلب فيه معلوماً في الجملة، وإنما شئت في خصوصيته من الوجوب والإستحباب؛ وإقاً أن لا يكون كذلك، لإحتمال الإباحة.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: فيما إذا لم يكن الإحتياط مستلزماً بتكرار. مع كون التأكيد إستملاً، وكان أصل الطلب معلوماً في الجملة، كما إذا شئت في وجوب عمل الجمعة واستحبابه، ولا يكون هناك ما يوجب المنع عن الإحتياط. لا توهم إعتبار قصد الوجه والتعمين.

وامتدل القائل بالإعتبار بوجهين:

الوجه الأول: إجماع المذعي في كدمات التمكن وبعض الفقهاء.

الوجه الثاني: إنب حسن الأفعال وقبحها من عدوس القصديّة.

أقول: سأقي الوجهاً وجوابها في ص ٢٦٤-٢٦٥.

المسألة الثانية: هي نفس المسألة الأولى مع كون تكليف صمتاً، كما إذا شك في أن السورة مثلاً حرة واجب للصلاة أو مستحب. مدبوهم - كونه مانعاً عن الإحتياط من إعتبار قصد الوجه على تقدير تمامته. محض بالوحد الإستقلالية، ولا يجرى في الواجبات الصميّة بد مدركه أمرار على ما عرفت؛ أحدهما: إجماع المنقول، وهو غير متحقق في الواجبات صمتاً، لأن المشهور عدم إعتباره فيها. ثانيها. إحتمال دخل عنوان حرص في حسن المأموره. وهذا أيضاً غير حار في الأحرار، فلاحاجة إلى قصد نوحه في كل حرة حرة؛ بل يكفي قصد لوحه في مجموع العمل.

المسألة الثالثة: فيما إذا لم يكن الإحتياط مستلزماً بتكرار مع عدم كون

التكليف معلوماً أصلاً؛ استقلالاً كان أو صفةً، بأن يكون الأمر بين
الوجوب والإباحة. ربما منع من الإحتياط فيه بوجهين:

الوجه الأول: من عتذر بقصد بوجه وقصد عون حص.

الوجه الثاني: امتثال الإحتياط يكون في طوع لإمتثال بقبي، هـ كنه
فيما يد لم يكن الإحتياط مسرماً لتكرار.

وأما إذا كان مسرماً هـ كما في دوران لأمر بين الفصرو تنعم، هـ
يستشكل في حور الإحتياط هـ، وعمده مذكرو في وجه لإشكل أمران:
الأول: إن تكرار بعد أمر بولي، فلا يصدق عليه لإمتثال. الثاني: إن
الإمتثال الإحمدي في طوع الإمتثال بقبي.

فالمانع عن الإحتياط أمور:

الأول: لا يجب الإحتياط مع شمكن من العهه ماوقع تفصيلاً.

الثاني: عتذر بقصد الوجه

الثالث: فيما يجب إي تكرار علاوة عن الأمرين، يكون التكرار لغو
وعيب، وأنه مجمل شميم.

وأما الأمر الأول: ذهب إليه المحقق الثاني قدس سره وأفاد لإثباته أولاً
بقوله: لإشكال في أن لحاكم الإستقلال في باب طاعة وخسب هو العقل،
لا معنى له سر للشارع تصرف في كمة الإمتثال، فإن ذلك معزل عن
لضواب؛ لوضوح أن حكم العقل في باب طاعة إنما هو لأجل رعية إمتثال
لأوامر شرعية، وخروج عن عهدها، فللشارع أن تصرف في كمة طاعة
وأمره رائد عما يعتبره العقل، كعص مرتب الزياء، حيث قامت الأدلة
الشرعية على اعتبار حلو عبادة عن أدن شائنة من براء، مع أن العقل
لا يستعمل بدت، وللشارع أيضاً أن يكون في إمتثال أو مره، فلا يمكنه العقل

لوحلي ونفسه، كما في لأصول الشرعة الحاربه في وادي الفراغ.
ولكن كل ذلك يحتاج إلى قيام الدليل عليه، فلم يقم دليل شرعي على
انصرف في بيان كيفية الإطاعة، ولأمر موكل إلى نظر العسل، وإن إستقل
شيء فهو، وإلا فالمرجع هو أصالة الإشتغال لا سرءة، لأن الشك في اعتبار
شيء في كيفة الإطاعة عملاً يرجع بالأحرى إلى الشك في التعيين والتخير،
لا لأقل والأكثر، والأصل يقتضى التعيين.

وثانياً: مرتب لإمتثال وإطاعة عد العسل أربع.

المرتبة الأولى: الإمتثال الشعصي، سواء كان ناعلم الوحد في أو ناطرق
ولأمرات والأصول المحررة التي تقوم مقام العلم: بل لإمتثال بالطل المطلق
عد إسداد باب علم، ساء على الكشف أيضاً.

المرتبة الثانية: لإمتثال نعى الإحمالي، كالإحتياط في الشبهات المقروية
بالعلم الإجمالي.

المرتبة الثالثة: الإمتثال الطئي، سواء في ذلك نطل الذى لم يقم دليل على
الإعتباره، أو الطل المطلق عد إسداد باب العلم ساء على الحكومة، وإن معنى
الحكومة هو حكم العقل بتعين الإمتثال لطئي عد تعذر الإمتثال العمي،
فيكون الص ساء على الحكومة واقعاً في طريق الإمتثال.

المرتبة الرابعة: لإمتثال الإحتمالي، كما في شبهات البدوية أو شبهات
لمقروية ناعلم الإحمالي عد تعذر الإمتثال الإحمالي أو الطئي.

ولاشكال في أنه لا تفصل التوبة إلى الإمتثال الإحتمالي إلا بعد تعذر
الإمتثال الطئي، ولا تفصل التوبة إلى إمتثال اعني لا بعد تعذر الإمتثال الإحمالي.
بما الإشكال في المرتبتين الأولىين فصل. بهما في عرض وحد وقبل بتقديم
رتبة الإمتثال الشعصي مع الإمكان على الإمتثال الإحمالي، وعلى ذلك يستى
بصلان عادة نرك طريق الإجهاد والتعبيد والعمل بالإحتياط، وهذا هو لأقوى.

وبكس في خصوص ما إذا استلزم منه تكرار خدمة العمل، فإن حقيقة إطاعة عد العقل هو الإنصات عن بحث لمولى، بحيث يكون الداعي والمحرك له نحو العمل هو تعلق الأمر به وإبطاق لأمره عليه، وهذا المعنى في الإمتثال الإجمالي لا يتحقق. فإن الداعي له نحو العمل بكل واحد من فردي بتردد لس إلا احتمال تعلق الأمر به، فإنه لا يعلم إنطاق الأمور به عليه بالخصوص. نعم، بعد الإتيان بكل فردي بتردد يعلم بتحقيق ميطبق الأمور به عليه، والذي يعتري حقيقة الطاعة عملاً هو أن يكون عمل لداعل حال العمل بداعي تعلق لأمره حتى يحقق منه قصد الإمتثال التفصيلي مما بيده من العمل، وعمره العلم بتعلق الأمر بأحد فردي بتردد لا يقتضي أن يكون الإنصات عن بحث لمولى؛ بل أقصاه أن يكون الإنصات عن احتمال البحث بالنسبة إلى كل واحد من العاملين.

نعم، الإنصات عن احتمال انبثاق من كان أيضاً نحواً من الطاعة عد لعقل، إلا أن رتبته متأخرة عن الإمتثال التفصيلي.

والإيضاح: أن مدعى القطع بعدم رتبة الإمتثال التفصيلي عن الإمتثال الإجمالي في الشهادات الموضوعية والحكمية مع التمكن من إزالة الشبهة، لا يكون محرراً في دعوته.

مع أنه لو سلم لشك في ذلك، فقد عرفت أن الأصل يقتضي لإشتمال لالبيرة لأن مرجع الشك في ذلك إلى الشك في التحيز بين الإمتثال التفصيلي والإجمالي. أو تعين الإمتثال التفصيلي

هذا إذا كان المعلوم بالإجماله، مردداً بين المتساين، بحيث يستلزم من لإحياء تكرار خدمة عمل، وإن كان مردداً بين لأقل والأكثر، كالشك في وحيث الشبهة مثلاً في الصلاة؛ فالأقوى أنه لا يجب على المكلف إزالة الشبهة، وإن تمكن منها بالعلم أو الإحتياط أو التقليد، لأنه يمكن قصد الإمتثال

التعصبي بآنية إلى حمة العمل بعلية تتعلق الأمر به، وإن لم يعصم بوجوب
الحرمة المشكوك، إلا بد قسا، باعتبار قصد الوجه في لأجزاء وقد تقدم صغفه.
وهذا من غير فرق بين ما إذا تردد الحرمة المشكوك بين الوجوب
والإستحباب: كاسورة، أو مع إحتمال الإباحة أيضاً كحلسة الإسرقة؛ بل
ولوردد أمره بين المنابين؛ كخهر والإحفات في ظهر جمعه، فإنه لممكن
الإحتياط بتكرار القراءة بلا تكرار الصلاة.

هذا كنه إذا كانت الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالي، وإن كانت الشبهة
بدوية؛ في الشبهة لموضوعية بحسب إحباط مصفا قبل فحص ومعه،
لعدم وجوب الفحص فيها.

وإن كانت الشبهة حكمية، فلا يخس الإحتياط إلا بعد فحص، لأن
التكليف في الشبهة حكمية تنحر بما يصير فيها محرز للإلتزام بها، إلا
إذا تفحص مكلف ولم يعثر عليها، فإنه يكون حسنة معدوماً، وبعد الساء على
إعتبار الإمتثال التعصبي في حسن الطاعة يكون حمة حل سائر القيود
والأجزاء يشتر التكييف به على تقدير ثبوت التكليف واقعاً، مع شمكن من
إزارة الشبهة بالفحص. انتهى.

أقول: ما أؤاده قدس سره في وجه أن التكليف لا يستند بآنية أطراف يعلم
الإجمالي مع تبستر محصيل العلم التفصيلي، عام شامل لجميع صور الدورات
بينها، لكنه على مبدء أحتص في إستمرار التكرار وفيما كان التكليف مستقلاً
وأمره دائر بين الوجوب والإباحة.

ملخص ما أؤاده أمور:

الأول: للإطاعة بحكم العمل الذي هو مستطاع في هذا الباب مراتب طولية
لا تفصل التوبة إلى المرتبة التالية إلا بعد عدم إمكان المراجعة العالبة، ويرى أن
مرتبة الإمتثال الإجمالي متأخرة بحكم العقل عن مرة الإمتثال التفصيلي.

الثاني. حقيقة الإطاعة عند العقل، هو الإنصات عن بحث سوى، وهذا المعنى في الإمتثال الإجمالي لا يتحقق.

الثالث: يعبر في حقيقة إطاعه عقلاً أن يكون عمل لفاعل حاد العمل بدعي تعلق الأمر به، حتى يتحقق منه قصد الإمتثال، وفي الإمتثال الإجمالي يكون الإنصات عن احتمال بحث بالنسبة إلى كل واحد من المعص الزاعم: على تقدير عدم إسفلال معص بذلك كله وشك في كميته لإطاعة، فالأصل يقتضي الإشتغال لا لمرء لأن شك في ديث يرجع إلى لشك في لتحرير بين إمتثال لتفصيل وإجمالي أو نعتي الإمتثال التفصيلي، ولا يرجع إلى الأقل والأكثر.

وأحد مع بعض الأكابر إن دعوى تقدم الإمتثال التفصيلي على الإجمالي بمجموعة بعد كون الحاكم في باب الإطاعة هو العقل، وهو لا يشك في الآتي بالمأمور به على ما هو عنه بقصد إضاعة أمره ولو احتمالاً محكوم عمله بالصحة، ولو لم نعم عن الإنسان أن ما أتى به هو المأمور به، لأن عدم طريق إلى حصول المطلوب لا أنه دحبل فيه، وعدم دجلة العدم تفصيلي في حصول المطلوب دعوى بلا شاهد، فلا نص التوبة إلى شك؛ حتى تتمسك بقواعد المقررة للشاك. انتهى.

وأحد مع الأساطين؛ أولاً إن الإطاعة ليست بآ عبارة عن الإتيان بما أمر به المولى بجميع قيوده مضافاً إلى المولى. وقد ذكر مرراً. إن حكم معص عبارة عن إدراكه، فهو يترك حسن لإطاعة، ونها موجه لإسحق في ثوب، وتركه موجب لإستحقاق العقاب، وليس به أن يحكم بعسارشي في متعلق أمر المولى مع عدم كونه مأخوذاً فيه شرعاً، إذ فعل ليس شرعاً يريد شيئاً في المأمور به أو يقص منه، وما حرم الله لا يعبر في الطاعة إلا الإنسان بما أمر به المولى بجميع قيوده مضافاً إليه.

وأما كون الإسماعث من نعث المولى لأعن إحتماله، فعير معبر فيها حرماً.
وثانياً: يكون الإسماعث نحو كل من العمدين عن البعث اليقيني
الإحتمالي، غاية الأمر إنه لا مبر حال الإيد، وهو أحسي عن كون
الإنبعث عن إحتمال التكليف.

ودخلة: الإمتثال في مقام معيبي لإحتمالي، غاية الأمر كونه إحمالياً
لا تفصيلاً، وكم فرق بين الإمتثال الإحمالي والإمتثال الإحتمالي!
نعم، هذه انكرى على مصدر تسليمها نفيدي احكم بعدم حوار الإحتياط
في المسألة سابقة، وهي ما إذا لم يكن أصل التكليف محرراً؛ بل كان مجرد
الإحتمال بخلاف المقام.

نعم، لو كان المكلف قاصداً للإتيان ببعض المحتملات فقط كان إسماعثه
عن إحتمال التكليف، فعلى تقدير نسيان الكسرى المذكورة كان يعمل
فاسداً، ولومع مصادفة الواقع. وأما على مادكرناه من عدم تماميتها فلا إشكال
فيه على تقدير المصادفة.

نعم، هو مستحق لعقاب من جهة التجزي والإكتفاء بالإمتثال لإحتمالي
للتكليف المعلوم مع تمكسه من الإمتثال ليقيني، ومع الثبوت والشك كان
المرجع هو البراءة لا الإشغال؛ على ما هو الصحيح في دورن الأمرين لأقن
والأكثر لإرساطيين. هذا على القول بكون قصد انقرة وما يرجع إليه معتبراً
شريعاً. كما اختاره المحقق الثاني قدس سره. وأما على القول بكونه عقدياً، كما
هو المختار لصاحب الكفاية قدس سره فالثبوت في إعتبار شيء يرجع إلى قصد
القرنة، وإن لم يكن يجري لسرعة، إلا أنه يستكشف عدم إعتباره من عدم
البيان، لكونه مما يعمل به نوع المكلفين، فعلى تقدير الإعتبار كان على المولى
البيان والثبوت عليه، مع عدم البيان يستكشف عدم إعتباره لا بحالة انتهى.

وأجاب بعض المحققين عما أفاده المحقق الثاني قدس سره:

أولاً: بأنَّ الشكَّ في كهيَّة الإمتثال أبصاً يكون من الشكِّ في شرط العادة أو حرثها، فلا ندري أنه هل يعتبر أن يكون لعنث القبي موحاً للإنبعاث أو لإحتمالي أيضاً في كلِّ طرف يكتفى، ويرجع لأمر إلى لأقلِّ والأكثر، والأصل فيه البراءة

وثانياً: لو كان لمدار على التعيين والتحجير فلا نقول في جميع المقامات بالتعيين؛ بل كلُّ مورد يرجع لشكِّ إلى زيادة التكليف بكون الأصل فيه البراءة، والمقام كذبت، فإنَّ التعيين لم يُستس من لشرع، فالأصل عدمه.

فنتحصل، أنه مع كون الإمتثال منظر العرف لا يعتبر لإمتثال التفصيلي. وهنا وجه آخر: وهو أنَّ ضابط التعيين والتحجير غير ضابط الأقلِّ والأكثر وإنَّ مصلحة في لأوَّل تكون معددة قائمة بأعمال متعددة، مثل لكفارة بالإطعام أو بالصَّيم أو بالعتق، فإذا كان الأمر دُثرُ من هذا معيماً أو مع الآخر تحجير، لا يكون للإلزام واحد، ولا يكون له زيادة ونقص؛ بل لإلزام واحد أمَّا متعلِّق بهذا أو ذاك، فلا تجزئ السراة بالنسبة إلى الرُّد، وأمَّا في باب الأقلِّ والأكثر فتكون المصلحة وحدة، مثل الصلاة مثلاً فإنَّ لها مصلحة واحدة صلاتية تكون لأحراثها وشرائطها قنَّة وكثرة، فإذا شكَّ في الزائد يمكن نفيه بالأصل.

إعتماد قصد الوجه:

الأمر الثاني: من موبع الإحتياط مع تيسر تحصيل العلم التفصيلي، عند قصد الوجه^١ في معادلات. صهر قول الشَّيخ الأعظم قدس سره

١ قصد الوجه في الأمر هو زيادة توصف وجوبه ونداء وجوبه، بل كان واجباً مثلاً أقول: قد اعترف الشَّيخ قدس سره بتعويض الإتيان بأطراف نظم لإحاطي مع رعايته نوجه والغرضه جيماء وحصل بذلك طريقان فإنَّ في الإشغال في شبهة نوسوبة عند تكلم حول بعض كلمات (تحقق لقمي

في العلم الإجمالي وفي اختتمه في شريط الأصول: إن لمشهور قد مضى عن الاحتياط في العبادات مطعماً، سواء إضاح إلى تكرار أم لا، مستند في ذلك إلى لإحلال نوحه، ومع هو قدس سره بعسر به الوجه، وأحاله إلى انقضاء في نية الوضوء.

وقال المحقق الحراساني قدس سره في الكفاية: ومما في إحتياج إلى التكرار هو ترك يسكن من جهة الإحلال، لوجه آخر، وباتسار أخرى، وكونه معاً وعشاً شتاً.

ومستند نقض باعتبار قصد نوحه والتبعية نوحه.

الوجه الأول: الإجماع، ادعى في كلمات الشكوك وبعض الفقهاء.

وفيه أنه إجماع مضمون لا يصح الإعتماد عنه، مصفاً إلى عدم كونه إجماعاً تعديلاً كاشعاً عن رأي المعصوم عليه السلام، لإحتمال أن يكون نوحه في اعتباره عند المجتمع، هو الوجه الثاني، وهو أن حسن الأفعال وفتحها إنما يكون باعتبار القصد، بمعنى أنه إن كان الفعل حسناً بمصداق ص يعتبر في حسبه لإنسان به مع قصد هذا المصداق، ولا فلا يتصف بالخير، وإن صرحت اليتم إنما كان حسناً إذا قصد به نأديب، ولا فلا يكون حسناً، وإن ترتب عليه التأديب خارجاً.

في المقدم محتمل أن يكون حسن فعل موطاً بمصداق ص لا يعرفه المكلف ولا يميزه، فلا بد من الإتيان به مع إشارته إجمالية إلى ذلك بمصداق، بأن يأتي به بمصداق الوضوء أو التلذذ، فإنه بمصداق إجمالي لكل ما به دخل في حسن

→ ملاحظة

أحد من أن يكون بكل منها نوحه، وأنه لا يكون حكمه على أن نوحه لا يكون من كل منهما، ثانيها أن يكون بكل منها حصول الواجب به، أو بإحاطة به، أو به، فكل منهما يحصل بواجب نواقي، وتخصيله لوجوبه والتعريف به إلى أنه قد يكون في تصور آتي أصلي لأجل تحقق المعرفة نواقض به، أو بالجملة التي أفضل بعدها، أو عملت قبلها قرية إلى الله تعالى

الفعل، فلا بد من التمييز وقصد الوجه

وفيه أولاً: إنا نقطع بعدم إحصاء قصد الوجه إذ مثل هذا الشيء أتى به
يعمل عنه عالماً، ويكون الإتياء به كثيراً، كما أن على الشارع تنبيه إليه،
وبعد تنبيه شام يرى أنه لا عيب ولا أثر له في الاحتياط، وأما احتمال أنه
كان وأحق عيباً فعليه إن عيبه، لأن دواعي الإحصاء فيه قليل، كما هو
واضح، فلو كان سائلاً، لم يعدم وحدانه يستكشف عدم وجوده، ومن عدم
وجوده عدم إعتباره.

وثانياً: إنه لا تنحصر الإشارة في حالته إلى ذلك بعنوان خاص بقصد
لوجه، بل يمكن الإشارة إليه بقصد لأمر أو نهى محدد على فرض، وإن لم يعلم
الخصوصية فلا وجه لاعتبار بوجه والتمييز في الأمور به.

وثالثاً: على فرض الشك في إعتباره به دفع سببه، والإطلاق الخطأ في
اللفظي منه، وهو على ثلاثة أنواع: الإطلاق المسمى، والإصلاح السعي،
والإطلاق التقني.

فإن بعض المحققين في سبب ذلك، لا يحق أن قصد وجه من يكون من
شؤون قصد الأمر في العبادات لا يمكن تحديده في زمان الزمان،
أي الخطأ، كما هو به، من أن أصل قصد لأمر لأنه عالم بالأمر
لا يكون له مأمور به حتى يحد زمانه مثلاً بقصد لأمر،
وإن الفرض هو حصول الأمر بنفس هذا الخطأ، فبما أنه تقدم شيء على
بعض ناسيات القصد الذي يكون في الذات التعبدية والتوضيحية، ولكن نظري
ثلاثة للإصلاح يكفي، ولولا يمكن لإطلاق تقني.

أما بيان الأول: فلأن المولى حسب كونه في مقام بيان مذهب مطبوعه، وإن
ممكن أحد القصد في سبب مع كونه هذا تقدم من تقود لمعقولة التي تحتاج
إلى السبب، ولكن يمكنه أن يفسر في سبب وجوبه، ثم بعد ربحه

وأما بباد الثاني: وهو عن شيخنا الشافعي قدس سره هو: أن الأمر الواحد يحلّ في الأحرار الطويلة، وبعض أفراده المسجلة بوجوب الموضوع لبعضها الآخر، وهذا غير عربي، فإنّ الأختيار مع الوسطة أيضاً تكون بهد التحق، فإنّ تصديق العادون يجب حيث كان لحظه أثر شرعي، وهو قول الإمام عليه السلام، فإذا كان قول العادل، مثل محمد بن مسلم هو قول ررارة، ولا أثر شرعي لقول ررارة، من حيث هو قوله، ولكن حيث يكون مقول قوله قول الإمام عليه السلام، فتبيح أحد أفراد صدق، وهو تصديق محمد بن مسلم مثلاً، بوجوب وجود الموضوع لما به أثر، ضرورة به ما لم يصدق اللاحق لا يثبت قول السابق.

في المقام أيضاً أحد أفراد الأمر بالصلاة، مثلاً بوجوب كونها مأموراً بها، والمرد لآخر يصير باعثاً لإنائها بقصد لأمر، ولكنه يحتاج إلى قرينة دالة على هذا، وحيث لم يأت بها منهم إطلاق الخطاب، وعدم شرطية قصد الوجه.

وأما بان الثالث. فهو به حيث لم يكن أخذ العيد، ولا يمكن على المرحص إحلال الأمر إلى أفراد طوية، ولكن نفس النقط يكون سائسة إلى القيد والإطلاق عارداً، فيكون قادراً للتطبيق على المطلق والمقيد، والتعريض في المقيد يحتاج إلى دليل خارج، وحيث لم يكن لقد دحياً فلا يعتبر قصد الوجه أصلاً، في الشك في التعدي والتوضيح الأصل هو التوصلية، وقصد الوجه أيضاً كدس، فيكي إثبات لما مور به بداعي الأمر لا بداعي الأمر الشخصي، هد منع الصعري. وأما مع الكبرى وهو على فرض دخل قصد الوجه أيضاً يمكن الإمتثال لإجمالي.

قال صاحب منتهى الأصول: يمكن التمسك بالإطلاق الخطائي - اللفظي -، عاية الأمر نسخة الإطلاق لا بالإطلاق اللحاطي حتى يلزم ذلك محدود، وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث لتوصل والتعدي عند الشك في

شيء أمر به، وإنه توصلني أو تعدي. ثم قال:
 بنُ سَئادِدا المحقق رضوان الله عليه صحَّح إمكان إطلاق الخطابي
 - اللعظي - أيضاً بشككين:

أحدهم: أن يكون المشأ في الأمر بالصلاة، مثلاً هي الطبيعة الكلية
 لوحوب الصلاة لا الفرد منه، فيشمل طبيعة الوحوب جميع الأفراد لعرصة
 والظولية لطبيعة صلاة، فكذلك أن طبيعة وحوب الصلاة التارية إلى جميع أفراد
 الصلاة تسري إلى جميع الأفراد لعرصة، غاية الأمر على لبذل كذلك تسري
 إلى الأفراد الظولية منها، ولاشك أن صلاة مع قصد الوجه، مثل صلاة مع
 قصد القرية من لأفراد الظولية لطبيعة الصلاة، فهذه الطريقة يمكن تغلق مع
 لخطاب، أي لوحوب الكلي المشأ بذلك الإنشاء الشخصي بالصلاة المقيدة
 بقصد نوحه أو القرية، أو ما شابهها من الانقسامات الثانوية.

ثانيها: تغلق خطاب بالخصصة انشأمة من طبيعة مع قصد الوجه، بحيث
 يكون المتعلق بمس تلك خصصة من صيغة صلاة، ويكون القيد وما هو التوأم
 خارجاً عن تحت الطلب، فلا يلزم محذور تعذر مفهوم آخر عن الشيء على
 الشيء، وقد أحسب عن إمكان أحد قصد القرية في متعلق لأمر هدين
 الوجهين، فلا تعذر.

وقال بعض المحققين: لا بأس هنا بالإشارة إلى وجه آخر، بتقريب
 الاشتغال في صورة شد في كون قصد الوجه دجلاً أم لا؟ بعد عدم تمامية
 الأحد بالإطلاق، وهو أنه حيث يكون من دوران الأمر من الأقل والأكثر،
 فالأمر القوي بالإشتغال لأن ما هو وسطه المولى من بين أصل العمل قد تم،
 فإن الصلاة لها أحرار، وشرايط، وقد بينه الشارع، وكيفية الإنشاء ومنها قصد
 الوجه لا يكون بينها بعهدته، فإن العهد بعد العلم بالإشتغال البقي يجب عدمه
 الصراح البقي، ومعاقب على ترك الصلاة من ناحية هذا الجزء، فإنه لا فرق

من ترك صلاة رأساً أو ترك بعضها شراً كان أو خيراً، فإن ترك يسري بانتفاء أحد آخره أو شرئيه، ففي المقام إتيان عمل بدون قصد لوجه يوجب عدم معصية هو لوطيفة لو كان في الواقع دحلاً، وبو ثبته بعدم ناسخ يقيناً، فيلزم قصده.

وفيه: إن هـ يكون تقريباً من العائدين للإشتغال في جميع موارد لأقل ولاكثر منه المقام، وحيث ثبت في محله أن لأصل الرءة فيه، ففي المقام أيضاً هو بها، وحصل الرد هو أن العمل كما يحاح به بل من كولي يحتاج كهيئة مثله أيضاً إلى بيان، وحيث ثبت في الكيفية من ناحية قصد بوجه أو تسمير، فالأصل يقتضي سراءة عن الرائد، ونحو في عدم معصية يرم أن يلاحظ ما قرب سوى به، ولا يجب عند حفظ الأغراض الوقعية عموم، وما أن يخفى عليه عدم بيان في إمتثال هذه الشرائط والأخرى.

وبعبارة أخرى: للصلاة مثلاً تركاً، ترك من ناحية بقية الأخرى المستة وهو معاقب عليه لتدنية السوء، وترك من ناحية خيرة ندى مئس، وهو غير معاقب عليه فيكون في لوقع قصد الوجه دحلاً ولا يصح صلاة ما كان للمولى حجة عساه فلايته هذا شقريب للإشتغال أيضاً.

وأما مع سبب الصعوى، فله كما مرّ مع لكسرى، وهو أن قصد الوجه محفوظ مع الإمتثال لإحتمال على مسك تحقيق، وهو أن لدعى في إتيان لأطراف لا يكون حتم ل الأمر، بل لأمر الوحي في اليسر، ولكن يكون الإحتمال في تطبيق، من يكرر صلاة يكون في كل فرد من أفراد دعية هو الأمر بوجوب، ومن توفقه إحتتم لأمر لدعى لقصد بوجه لا يكون له وجه، وكذلك قصد التسمير معنى نعتين بعدة، مثل كون الصلاة تنهراً فتكراره لا يصح به الوجه.

وللحرسي قدس سره أيضاً هنا تقريب لعدم مصيرية الإمتثال لإحتمال

يقصد الوجه، وهو: أن حرف سدى يكون في الأكثر عند إنشائه، إما أن يكون من الأخرى أي لا ينصرف بالأقل، فلا إشكال في بـسـن لأكثر، لأنه في قصد الوجه ناسبة في الأقل، فإني بالأقل يقصد الوجه، وبإني بالأخرى برند رجاء، فإن كان حدثاً فقد أتى به، وإلا فلم يأت شيء فحل بالأقل، وقد يد كان آخره لم يحصل به بطلان العادة فلا كلام فيه أصلاً.

وخبوب عنه قدس سره:

أولاً: إن الكلام لا يكون في الأقل والأكثر، إذ لم يكن مستمراً للتكرار، من الكلام يكون فيه: بد، يستمر، فإنه لا يكون به قبل وأكثر، والكلام في قصد الوجه في كل حرف من لأحرف من أوجه في آخره.

وثانياً: إن أن يكون حرف سسه مع لأصل نحو لا شرط، فكيف صمته به كـبـد داء مع الماء، ولا يكون له بختيار، وإذ أن يكون بكل ونسبه إليه نحو شرط لا، فكيف مصرأ بعدد، فكيف قسم الأخرى من الأقل والأكثر!

وثالثاً: آخره انصاف في الأقل لا يصح عن ذلك؛ بل لو كان مستحقاً يبق على سبحانه. هذه كله في إذا لم يكن لإحتياط مستلزم بتكرار

التكرار لغو ومحل بالتميز:

الأمر الثالث: إذ كان مستمراً بتكرار كـم في دور الأمر من العصر والتمام: فترت بتشكيل في حوز الإحباط من وجه، وعمده ذكر وفي وجه الإشكال، أمران:

الأمر الأول: إن تكرر عب بأمر ابوي، فلا يصدق عليه الإمتثال وحب عنه في كفايه:

أولاً: أنه يمكن أن يكون التكرار دسأ من عرض عقلائي، فلا يكون لعباً وعشاً.

قال بعض الأساطير: هذا الخواب غير وافي مدفع لإشكال، لأن اللعب إن سرى إلى نفس الإمتثال لا يحدى في صحته مضيق إشتملها على عرض عقلائي؛ بل لابد من صدورهما عن قصد التقرب، واللعب لا يوجب تقرب فلا يصح التقرب به وفيه إدر كان تكرار ما شئ من عرض عقلائي فلا يكون لعب في البين كي يتصور الشريان.

وناساً: بأن سب على تقدير نسبه إنما هو في كيفة الإمتثال، أي في كيفة إحراز الإمتثال لا في نفس الإمتثال.

وبعبارة أخرى وصحة. إن الإتيان عما سس عما مور به؛ وإن كان لعباً، إلا أن الإتيان به هو مصداق لما مور به سس لعباً ومن الطاهر أن صم اللعب إليه لا يوجب كونه لعباً. قل وهذا هو الخواب الصحيح.

أقول: وقد عرفت أن جواب الأوب أيضاً صحيح لا يشك فيه. الأمر الثاني: ما تقدم ذكره من المحقق الثاني قدس سره من أن الإمتثال لإحتمالي في طول الإمتثال القسي وغل بالغير. وقد عرفت جوابه.

هد كله في فرض التمكن من الإمتثال تفصيلي العملي. وأما إذ لم يتمكن منه ودر الأمر بين الإحباط والإمتثال التفصيلي الطغي.

فان بعض المحققين: لإشكال في كفاءة الحجة المعترضة بوقام دليل على إعباره منطقاً، خصوصاً على مسلك تنعيم الكشف، لأنها فرد من العلم تنزيلاً، بخلاف تدرج المؤدى، فإن ترتب أثر الواقع لا يفي في ذلك.

وقال بعض لأساطير: فإن كان لظن بما قام على إعباره دليل خاص المعترعه بالظن الخاص، فهو كما يعلم لتفصيلي، إذ الحجة المعترضة علم بالتعبد، وإن لم تكن علماً بالوحدات.

فإن قلنا يجوز الإحتياط مع التمكن من إمتثال العلمي التفصيلي كما هو الصحيح، فهو به مع التمكن من الإمتثال التفصيلي الطغي أيضاً. وإن

قلنا بعدم حوارهِ لكون الإمتثال الإجمالي في طول الإمتثال 'نقيبي'، كما عده المحقق السائبي رضوان الله عليه في بعض الصور على ما تقدم بيانه، يقول بعدم حوارهِ، مع أنتمكن من الإمتثال التفصيلي الظني أيضاً

وبأخيلة: الظنّ المعتر علم تعتدأ، وبحورهِ جميع مذكوره في علم الوحداني، ولا فرق بينهما إلا في أنه مع العلم الوحداني بالواقع ميسر محال بالإحتياط، بد العلم الوحداني لا يجتمع مع إحتمان الخلاف حتى محتاط، بخلاف الظنّ المعتر، فإنه لا يباي إحتمان خلاف ومعه لا ميسر من الإحتياط؛ بل يكون لإحتياط في مثل هذه الموارد ممّا لم يبرمه الشارع بإدراك الواقع من أرق مرتبة العبودية والإيمان

بعم، وقع الكلام بين لأعلام في حوار تقديم المحتمل على المطبوع في صورة لإحتياط، فقد يقال بعدم حوارهِ، واحتره المحقق السائبي قدس سره حرراً على مساه من كون الإمتثال الإجمالي في طول الإمتثال 'نقيبي'، وذكر المحقق السائبي قدس سره إن هــ أي عدم حوار تقديم لمحتمل على المصوب. هو بوجه في خلاف الواقع من شحذ لأصغري قدس سره والسيد الشري الكبير قدس سره في دوران الأمرين بقصر والتما على ماهر إلى أربعة فروع ولم يرد ارجوع في يومه، وحتار شيخ قدس سره تقديم التمام على القصر عند الإحتياط، وأحتر السيد قدس سره تقديم القصر على التمام. فهما بعد الإنفاق على الكبرى. وهي لزوم تقديم المطبوع على المحتمل عند الإحتياط أحلهما في الضعري، واستظهر الشح قدس سره من الأدلة وجوب التمام، فاحار تقديمه على القصر عند الإحتياط، واستظهر السيد قدس سره منها وجوب القصر، فقال بتقديمه على التمام.

هذا: وضحیح عدم لزوم تقديم المطبوع على المحتمل، ولولم بأن الإمتثال الإجمالي في طول الإمتثال 'نقيبي'، وأن العقل يحكم بأنه مع التمكن لابد أن

يكون لإسكات عن السمات الخرمي لا على لسمات الإحتماي. وذلك لأن
الإسكات لا يكون مدعي الأمر الخرمي الكسب بل على شغندي، سواء
قدّم على المحتمل أو أخرعه، وإلتياك لا يحتمل يكون مدعي، يحتمل السمات
بلا فرق بين تقديم وإستحرج. ولكن كسب كلفة المذكورة في كلام عقق سائلي
قدّس سرّه على تقدير تسميها لا تنص على المقام، ولا قصد بروه تقدّم بطون
على المحتمل.

هذا كنه في حوار الإحتياط مع شمس من نفس خاص.
وقد إذا لم يتمكّن منه ودان الأمرين الإحتياط ويعمل بالظن الإستدادي
المعبر عنه بالظن المصنق، فهو يجوز لكسبه بل كسب الإجمالي وسعين عليه
الاستدادي بنفسه صحتي؟ قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه مدّ حصه: إنّ
ستصحي بآ كان مقام سمات إعتاره، لا من جهة دليل الإستدادي المعروف
بأنّه أخرب لإسكات حجة نصّ مطلق، فلا يسكب في حوار ترك حصه
والأحد بالإحتياط حتى أنّه قدّس سرّه تعجب من عمل بطرق ولأمرت
من باب العنّ نص. ثمّ يذهب إلى تقدّم الإستدادي على الإحتياط.
وفضل محقق الحرام في قدّس سرّه بين كسب والحكومة قال: بعدم
الإحتياط في الأول دون الثاني.

سأنا ذلك: إنّ جعل من مقدمات دليل الإستدادي بطلان الإحتياط من
سب يستمره بغير محن شطام، كانت السجّة بصيغة سائر مقدمات هو
كسب، أي يستكشف أنّ سائر قد جعل ما حجة في بعض أحكامه، ثم
العقل بعين تلك حجة دسّر وتسم في الظن، لكونه أقرب إلى لوقع من
لشك وإسوه. وعليه فلا يمكن للإحتياط مع التمكن من الإستدادي بالظن
المصنق، وعدنّد لأبصر على يذهب إلى بطلان عدة نارت طريق التفسير
والإحتياط، وإن إحتاط فيها.

وإن جعل من مقدمات الإسداد عدم وجوب الإحباط لدلت لاعتقاده، كانت النتيجة بضرورة مآثر مقدمات هي الحكومة؛ بمعنى أنه لا يستكشف كون الظن حجة شرعية؛ بل يعقل بحكمه تنصق دائرة الإحتياط في المظنرات دون التوهمات والشكوكات. وعليه فلامانع من الإحتياط والإكتفاء بالإمتثال الإجمالي مع التمكن من الإمتثال بظن المطلق.

فتحقيق من كلامه قدس سره أن تعجب الشرح قدس سره وقع في محته على الحكومة دون الكشف.

وقال بعض المحققين: وفيه إن هدد من تعجب، فإن المصطب له شيء ثالث، وهو احتمال بطلان العمل بواسطة إعتبار قصد الوجه، فالإحتياط لا يمكن على فرض كون مقدمه لإسداد هي عدم بروم من باب إعتبار قصد الوجه، فوجب أن يكون: إن النص لإسدادى هو المعترض في المقام، سواء كان مقدمته عدم بروم لإحتياط أو بطلانه، ولا وجه بتفصيل.

وقال بعض الأساطين: والتحقيق في المقام هو التفصيل بين الكشف والحكومة، إذ القول بالكشف مبني على بطلان الإحتياط، إما للإجماع أو لكونه مساوياً لقصد الوجه، أو لعب بأمر الموت فيما إذا كان شكراً أو غير ذلك، فلا مجال للإحتياط. وهذا بخلاف القول بالحكومة، فإنه مبني على عدم وجوب الإحتياط، فلامانع من إحباط والإكتفاء بالإمتثال الإجمالي مع التمكن من الإمتثال بالنص المطلق هذه كدما يقوم

وأما نحن فنقول في مسألة هل يجوز الإكتفاء بالإمتثال الإجمالي مع التمكن من الإمتثال التفصيلي أم لا يجوز؟

والتحقيق في المقام: إنه مع عدم التمكن من الإمتثال تفصيلي لامناص إلا من الإمتثال الإجمالي، ولا كلام في ذلك. وأما مع التمكن من الإمتثال التفصيلي فلعلم أو بالظن المعترف في التوضعات، وكذا الوضعات واعتقود

ولإيقاعات لإشكال أيضاً في كفاية لإمتثال الإجمالي فيه، وأما في تبعيدات مع عدم تبخر الواقع: كما في الشبهة الدوتية بعد فحص، والشبهة موضوعية مطلقاً، فلا إشكال في الإحتياط أيضاً. وأما مع تنبؤ الواقع عليه، كما في مورد علم الإجمالي: من في الشبهة الدوتية الحكمة قبل الفحص، فواقع الإحتياط مع تيسر تحصيل العلم التفصيلي فيها أمور ثلاثة:

١ - الإطاعة عند العقل هو الإسعاف عن بحث انوى لإحتمال بعث، مع تيسر تحصيل العلم التفصيلي واتد التكييف نحو العقل، لا تصل ستوة إلى الإحباط واتد التكييف نحو لإحتمال.

٢ - عتد قصد الوحه والتفسير في العبادات.

٣ - فيما يتحد إلى التكرار - التكرار لمؤ وعشء هذه الموضع ليس شيء توصيح دت. أولاً: قد أثبتنا في محله بأن بوحوب ليس مدبول اللقط: بل يستنده العقل من مقام المولوية ولو شاهد الحال: كما إذا وقع إن سوي في سحر وكان بعد قادراً لإنعاده، فحب عليه بقده، ولو كان انوى عافلاً عنه، فلا يتوقف الإنبعاث عن البعث.

نعم، إن العقل ليس مشرع: بل لمعث وتعيى حدوده مد شارع. وما أن الوحوب غير مدرج في الصلعة بحكم العقل، فإتد الوحب أيضاً لا يتوقف على معرفة الوحه وقصده، كى يبحث هل هي واجب أم لا؟ هه، عالم تشخيص التكاليف.

وأما عالم الإمتثال: الإمتثال يكون نظر العرف وعرى لا يرى تعاوناً في تبعيدات بين إتيان المأمور به بنحو لإحتياط أو بنحو لعلم التفصيلي، كما يشهد عليه إتفاقهم بأن العرف لا يرى تعاوناً بينهما في التوصلات

نعم، شارع أن تصرف بطر العرف زئد عتاً يعتبره، كبعض مراتب الرباء حيث قامت الأدلة الشرعية على إعتبار حقو العبادة عن أدنى شائبة

برياء، وبالعكس مثل موارد قاعدة الفراغ، فإنّ ترك التّورة مثلاً إذا التفت بعد انصلاصة يتمّ صلاته، والعرف لا يراه إمتثالاً لنقص بعض الأخرى، والعقل حاكم بأنّه يوكان لشارع نظري كيفة الإمتثال ولقاعدة رائداً عمّ معتبره لعرف فلا بدّ به بيان. وما أنّه لم يقيم دليل شرعيّ على اعتبار هذه الموانع؛ بل ليس فيها بأيدينا من الأدلة ما يستشتمّ منه إخبار ذلك، والعقل حاكم بأنّ الأمر هنا موكل إلى نظر العرف.

وحيث عن إشكال أنّ كون التكرار بعباً وعشاً: مصافاً عمّاً ذكرناه عن اقوم - ومضافاً من أنّ التكرار رتباً يكون بدع عقلانيّ، فلا لعب ولا عبث في لبن، كما يدّ كان في تحصيل العلم التفصيلي مشقّة أو بدل مان أو دلّ سؤال أو نحو ذلك - إنّ التكرار رتباً يصير إذا كان نبأً دأمر لمولّد لافي كسمة طاعته بعد حصول الداعي إليها.

وأما الإشكال: بأنّ التكرار قبيح يصادم الخس الماعلي المعترف العادة. فعبه: علاوة عمّ ذكره، إنعاب النفس بإتيان الأضرار مقادراً ليس قبيح، مع أنّ يقول بلزوم الخس الماعلي في العادة قد مضى في بحث التحريّ: أنّه هو الأساس له، ولعمل حاكم بأنّ من إتباع أطراف العلم الإجمالي يحصل العلم الإجمالي بالإمتثال، وحينئذ مسألة هل يكفي العلم الإجمالي بالإمتثال في سقوط التكليف مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي، تكون مسألة عقيّة تحت، طهر حالها من مطاوي البحث، وظهر منه أيضاً حال دورن الأمر من إمتثال الطّبيّ التفصيلي وبين الإمتثال القطعي الإجمالي، من أنّ الإحتياط مع تبسّر العلم التفصيلي مسقط للتكليف، فلا يرمّ تقديم العلم التفصيلي أو الظنّ الخاصّ التفصيلي على الإحتياط، ولا تقدم المحتمل على المظنون في صورة الإحتياط.

هذا كنه في فرص التمكن من الإمتثال التفصيلي العمي - أو التفصيلي

الطعن خاص - وأما في لم يتمكن من الطعن الخاص ودار الأمر من الإحتياط والعمل بالطعن الإسداقي المعتر عنه بالطعن المصنق.

هيه. أولاً، الطعن الإسداقي؛ من المسائل التي قد تقرر قضيته. وثانياً، على فرض بطلان الإحتياط كلف يدور الأمر بينه وبين العمل بالطعن الإسداقي مع أنه وقد لحقته لدورن، في هذا الفرص لإختلاف بين مسالك في أن طعن الإسداقي هو المتعبر وفي فرص إمكان الدوران لإختلاف أيضاً بين المسالك في أن الإحتياط هو المعبر.

ثمرة البحث:

ثمرة بحث لعلم الإجماعي كثرة. منها حمة وستون مسألة أفادها صاحب لعروة عن ترتب، وجعلها حنام مسائل فروع التث في الصلاة. وهذا تم الكلام عن صاحب القطع - الجزء الأول - الأمارات والأصول العامة «من فباي الأعلام في أصول الأحكام»

فَهْرَسْتُ الْمَوْضُوعَاتِ

فهرست الموضوعات

٧	مقدمة الكتاب
٢٩-٩	مقدمة في شرح الأعراب والأصول العملية عن حال المكلف، ونقسم مباحثها
٩	نص به بحسب الأصول
١٠	نص به بحسب الأصول
١٠	كلاماً حول انقسام الأقسام
١١	بحث الأول في نص
١٢	البحث الثاني في أن نصهم مع المجهول به مع وغيره مع
١٣	بحث الثالث هل نصهم يحقق المجهول؟ ما كان محل نزاع.
٢١-١٤	جواب عن البحث
١٤	جواب الأول نصهم مع ما من نصهم المجهول
١٨-١٥	جواب ثانٍ في جحد من جحد لقرينة المجهول
٢٠-١٨	جواب ثالث في جحد كيف نصهم [م] نصهم المجهول؟ وأخواته
٢١-٢٠	جواب الرابع نصهم مع جحد كيف نصهم لأصل وجوابه
٢٨-٢١	البحث الرابع في ثلث الأقسام، ودعوى أنها مسألة لأمر أو غيره، وجوابه
٢٨	البحث الخامس بيان جحد الأصول الأربعة بمسألة أوضح
٢٩-٢٨	نمرة البحث

مباحث القطع

مباحث القطع

مسائل:

٣٣-٣٧٦

٣٣-٤٠

٣٣

مسائل الأولى في معنى القطع

٣٣-٣٦

المسألة الثانية في إطلاق حجة عن قطع

٣٦-٣٧

إطلاق الحجة على الظن

٣٧-٤٠

مسألة ثالثة في اصوله حسب قطع

٤٠-٥٢

المقام الأول: في حجية القطع

٤١-٥١

جهات ثلاث

٤١-٤٤

الجهة الأولى: طريقة القطع ذاتية لاحتمالية.

٤٤-٤٩

جهة ثانية: طرق باب حجة لقطع

٤٩-٥١

جهة ثالثة: لا يمكن إثبات شيء من أصل قطع

٥١-٥٢

نقص وضع

٥٢

نقص

٥٣-٨٦

المقام الثاني: في التحري

٥٣

مورد "الأمر الأول" معنى تحري

٥٤-٥٧

الأمر الثاني: وذلك في بعض محل سرع

٥٧

الأمر الرابع: في اصوله حسب التحري

٥٨-٨٥

جهات بحث التحري

٥٨-٥٩

الجهة الأولى في سرقة اسمه ده "شدة"

٥٩-٦٣

جهة ثانية: تحري بفتح الهمزة

٦٣

جهة ثالثة: التحري مسح بعد الهمزة

٦٣

كلام ضمن الخرس في وجوب عدمه

٦٤

كلام همداني، وجوب عدمه

٦٥

من جواب كليها يتضح فساد ما قاله بعض الأساطين.

٦٥-٦٨

معاوى صاحب المصنوع وجوابها.

٦٨-٧٣

الأدلة التي استدلو بها على استحقاق التحري لمعاقبه وأجوبة

٧٣

جهة الرابعة: في حرمة فعل التحري به باعتبارين:

- ۷۶-۷۳ لاوه يا غيب ميمون خنده يا اوسه يور: سحررد - سيمه علي دقت و حوشه
- ۷۶ زاعب - في رسمه يا
- ۸۲-۷۶ نور خنده يا خنده يا حرمي يا ستمه ميو يا سحررد علي فعل 'سحررد' نه
- ۸۵-۸۲ و في خنده يا خنده يا سني حريمه نفس ميو يا 'سحررد' دليپ علي - ديت و حوشه
- ۸۶-۸۵ نمره خب لئخرقي
- ۱۱۵-۸۷ مقام ليات في اقسام تقصع و حكامها
- ۸۸-۸۷ تعريف القطع الطريق والموضوعي.
- ۸۸ اقسام القطع الموضوعي
- ۸۹-۸۸ تشبيهه علي نظريه محفل الانصاري.
- ۸۹ قسمه: من قسمه: محفل ح - ر
- ۹۱-۸۹ قسمه: من قسمه: محفل ح - ر
- ۹۲-۹۱ اقسام صحيحه قطع الموضوعي عندما اربع.
- ۹۴-۹۲ في امكان اخذ القطع تمام الموضوع علي حواله نظريه
- ۱۱۳-۹۴ اخذ العلم بالحكم في موضوعه
- ۱۰۱-۹۵ ۱- تقصع يا محفل: موضوع حكمه خنده و. نه و بعد ۵۰
- ۱۰۷-۱۰۱ ۲- علي نه ۵۰ محفل: من تقصع حكمه في موضوع حكمه نه و بعد ۵۰ محفل
- ۱۱۳-۱۰۲ ۳- علي نه ۵۰ محفل: من تقصع حكمه في موضوع حكمه نه
- ۱۴۰-۱۰۲ ۴- حكمه: من تقصع حكمه في موضوع حكمه نه
- ۱۱۰-۱۰۴ ۵- خنده يا حكمه في موضوع شخصه نه سحررد (اختلاف و تقصع و حوشه)
- ۱۱۱-۱۱۰ ۶- اخذ نه ۵۰ محفل: من تقصع حكمه في موضوع شخصه نه نه و حوشه
- ۱۱۳-۱۱۱ ۷- نه تقصع يا حكمه في موضوع شخصه نه نه و حوشه
- ۱۱۳ ۸- نكلام في مسألة الجهر والإحداث والقصور والتمام.
- ۱۱۴-۱۱۳ ۹- سحره 'سحر'
- ۱۱۵-۱۱۴ ثمره البحث
- ۱۴۵-۱۱۷ اقسام انواع: في مقام الأمارات والأصول مقام القطع
- ۱۱۷ احوال تقوم
- ۱۲۰-۱۱۸ مقدمة الأولى: في وجه متحرية الأمارات.
- ۱۲۱-۱۲۰ مقدمة الثانية: في وجه متحرية الأصول
- ۱۲۱ مقدمة الثالثة: في وجه متحرية الأصول غير محرمه

- ١٢٣-١٢١ مبادئ كيفية حل الأمارات والأصول أمور أربعة.
- ١٣٢-١٢٣ قيام بطرق والأمارات مقام أقسام قطع
- ١٣٦-١٣٢ قيام الأصول المحررة مقام أقسام القطع
- ١٣٧-١٣٦ لأصول غير المحررة لا تقوم مقام أقسام القطع
- ١٣٨-١٣٧ قاعدة في الظهارة والخفية من الأصول المحررة.
- ١٣٩-١٣٨ بغيره حكمه وبعض الأكار في قيام الأصول مقام أقسام القطع.
- ١٤٣-١٣٩ نظريتنا في قيام الأمارات والأصول مقام أقسام القطع
- ١٤٤-١٤٣ كلامنا في الأمور الإختيارية وتسكينه وإحتماله
- ١٤٤ خلاصه البحث
- ١٤٥-١٤٤ ثمره البحث
- ١٦٤-١٤٧ فصل في أقسام النظر وأحكامها:
- ١٤٨-١٤٧ جهة الأولى في أن حجية النظر دائمة وأوجعية.
- ١٤٩-١٤٨ الجهة الثانية في صور المنع لغيره.
- ١٤٩ العن القريفي
- ١٥١-١٥٠ أحد نظريتنا في موضوع حكمه بإلزامه
- ١٦٣-١٥١ أحكام سائر الأقسام:
- ١٦٠-١٥١ أحد النظر بالحكم في موضوع شحبه أوصفه أو مثله.
- ١٦٢-١٦٠ الجهة ثالثة في قيام الأمارات والأصول مقام ما تقدم منهارية.
- ١٦٣-١٦٢ بغيره في الجهات الثلاث.
- ١٦٤-١٦٣ ثمره البحث
- ١٨٥-١٦٥ المقام الخامس: الإلتزام بالأحكام وراء العمل لازم أم لا؟
- ١٦٧-١٦٦ الجهة الأولى: معنى الإلتزام
- ١٧١-١٦٧ الجهة ثمانية في إمكان بعض الوجوب بالإلتزام القلبي وعدمه.
- ١٧٦-١٧١ الجهة ثالثة الإلتزام بالأحكام وراء العمل واجب أم لا؟
- ١٨٢-١٧٦ جهة التزامه ماهي وطعه لتكفي في التكليف أم لا؟
- ١٨٢ كلامنا في معنى الإلتزام.
- ١٨٤-١٨٣ للإلتزام بالأحكام وراء عمل غير لازم عندنا.
- ١٨٥-١٨٤ ثمره البحث
- ١٩٢-١٨٧ المقام السادس: حجية قطع غير المتعارف

- ١٨٨-١٩٠ حجة قطع غير المتعارف نظريي
- ١٩٠-١٩٢ حجة قطع غير المتعارف لموضوعي.
- ١٩٢ كلامنا في حجة قطع غير المتعارف.
- ١٩٣-٢٣٧ البحث الثاني من المقام السادس حجة القطع الحاصل من أي سبب
حول صفري البحث
- ١٩٣-١٩٤ عمل شرع مع الأحاديث.
- ١٩٤-١٩٥ مسألة الخس والقبح، مواد عنها
- ١٩٥-١٩٦ ألف- معنى الحسن والقبح.
- ١٩٦-١٩٧ ب- موضوع شرع في المسألة
- ١٩٧-١٩٨ ج- العقل، العملي والنظري.
- ١٩٨-٢٠٠ د- أسباب حكم العقل بالحسن والقبح.
- ٢٠٠-٢٠٢ هـ- الخس وقبح، أدلة، ب- موضوع شرع
- ٢٠٢ و- هل الأفعال تختلف بالنقص والكمال؟
- ٢٠٢-٢٠٣ ر- هل هذا الاختلاف يقتضي حكم العقل بالخس والقبح؟
- ٢٠٣-٢٠٤ ح- هل العقل يحكم بها؟
- ٢٠٤-٢٠٥ أدلة الثاقبين
- ٢٠٥-٢٠٩ أدلة المشركين
- ٢٠٩ هـ- هل العمل حكم بالخس والقبح لدعي؟
- ٢٠٩-٢١٦ ي- هل لعقل يحكم بنوب الملازمة حكمه وحكم شرع؟
- ٢١٦-٢١٨ ن- بوحكم الشرع بشي، هل يلزم ذلك حكم العقل أم لا؟
- ٢١٨ خلاصة مبادئ في مسألة حكم العقل بالخس والقبح، ومسألة ملازمة
- ٢١٨-٢٢٠ الكلام في صفري البحث
- ٢٢٠-٢٢٣ نظريتنا في مسألة الملازمة و صفري البحث.
- ٢٢٣-٢٢٤ ثمرات بحث الملازمة والصفري
- ٢٢٤-٢٢٩ الكلام في كبرى البحث
- ٢٢٩-٢٣٠ الأوامر الملزمة والإرشادية.
- ٢٣٠-٢٣١ ثمرة بحث الصفري والكبرى.
- ٢٣١-٢٣٧ انعمت التي توهم مع الجمع عن العمل بالقطع.
- ٢٣٩-٢٧٦ المقام السابع: متجربة العلم الإجمالي

- ٢٤١-٢٣٩ جهاب الحب في شرب شكيف وسحره رعبه الإحمي.
- ٢٤٣-٢٤١ الجهة الأولى: هل العلم الإجمالي مقتضى لتشترأه ؟
- ٢٤٥-٢٤٣ جهة ثابته هل لعنه الإحمي يمكن مقلداً وهو عنه رعبه ؟
- ٢٥٠-٢٤٥ شمول آية لاصول بعينه وأصناف العنه الإحمي وعنده
- ٢٥٣-٢٥٠ جهة ثابته هل لعنه الإحمي عنه آية مقتضى ؟
- ٢٧٣-٢٥٣ لعنه الثاني، في سقوط اسكليف بآيات أطراف العلم الإجمالي
- ٢٥٧-٢٥٣ الإحمي في باب الأمر مع يمكن من الإحمي في سبيل وعنده
- ٢٧١-٢٥٧ سوانع الإحتياط
- ٢٦٣-٢٥٧ الأمر الأول: يمكن من عده وقد يفصل
- ٢٦٩-٢٦٣ الأمر الثاني: عده وجه
- ٢٧١-٢٦٩ الأمر الثالث: كبر هووكل من
- ٢٧٢-٢٧٠ دو: الأمر من الإحمي في الأمر والأمر في مقتضى عني
- ٢٧٣-٢٧٢ دو: الأمر من الإحمي في الأمر في عني عني الإحمي في
- ٢٧٦-٢٧٣ خبر: في كونه الإحمي في الأمر في الإحمي
- ٢٧٦ ثمرة البحث



([REDACTED])
KBL

rS275

1990



32101 062732753

RECAP

المر: ١٢٠٠ ريال